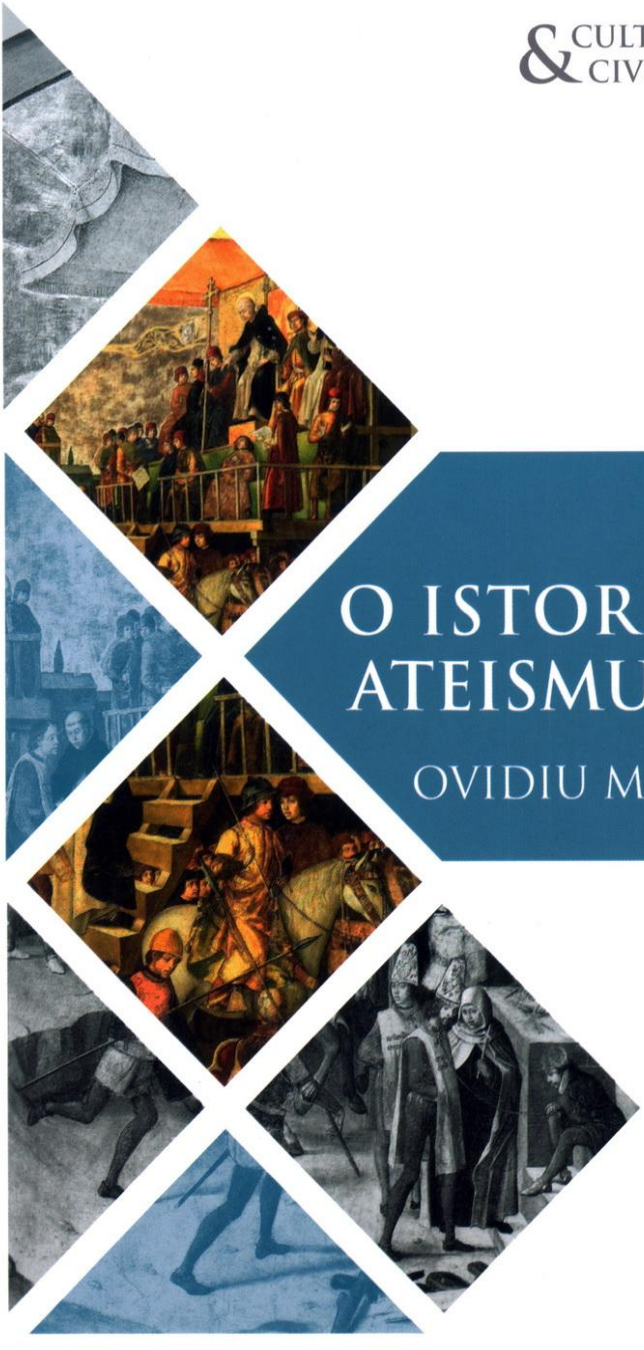
CULTURĂ & CIVILIZAȚIE



O ISTORIE A ATEISMULUI

OVIDIU MORAR

De cele mai multe ori, critica religiei înseamnă critica doctrinei religioase oficiale (de regulă creștine), care este combătută din multiple puncte de vedere, autorii (de la romanul Celsus la contemporanul american Sam Harris) reliefând inconsistența izvoarelor istorice, contradicțiile dintre relatările acreditate oficial, neverosimilitatea faptelor, iraționalul dogmelor, imoralitatea anumitor acte prezentate ca modele și, mai ales, efectele funeste ale fanatismului și ale intoleranței religioase.

Ovidiu Morar

O ISTORIE A ATEISMULUI

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MORAR, OVIDIU O istorie a ateismului / Ovidiu Morar;
pref. de Alexandru Anghel - Bucureşti: Herald, 2018
ISBN 978-973-111-707-2
I. Anghel, Alexandru (pref.)
141.45

© Ovidiu Morar
Drepturile asupra prezentei versiuni în limba română aparţin autorului. Reproducerea integrală sau parţială a textului sau a ilustraţiilor din această carte poate fi făcută numai cu acordul acestuia.

OVIDIU MORAR

O ISTORIE A ATEISMULUI

Prefaţă de Alexandru Anghel

EDITURA HERALD
Bucureşti, 2018

Coordonatorul colecţiei:
Alexandru Anghel

Redactor:
Simion Voicu

DTP şi viziune grafică:
Codruţ Radu

Corector:
Andreea Roşeţ

Toate drepturile rezervate. Nicio parte a acestei cărţi nu poate fi reprodusă sau transmisă sub nicio formă şi prin niciun mijloc, electronic sau mecanic, inclusiv fotocopiere, inregistrare sau prin orice sistem de stocare a informaţiei, fără permisiunea editorului. Ediţie in limba romană publicată de Editura Herald. Copyright © 2018

La seule excuse de Dieu, c'est qu'il n'existe pas.
Stendhal

Prefaţă

Ideea de a scrie o istorie a ateismului cred că echivalează, în definitiv, cu încercarea de a surprinde opoziţia faţă de autoritate şi faţă de iraţional, iar în acest caz autoritatea este eminamente cea ecleziastică. Apariţia unei astfel de cărţi într-un spaţiu intelectual românesc ce se află în plină gâlceavă a tradiţiei cu modernitatea sau a revelaţiei cu raţiunea şi ştiinţa este cât se poate de bine-venită. Ideile mijlocite de scriitura austeră şi percutantă a lui Ovidiu Morar şi-au păstrat în marea lor majoritate prospeţimea şi forţa argumentativă.

În acest volum veţi întâlni expunându-şi argumentele antiteiste sau antiteologice şi antiecleziastice gânditori care au contribuit, în mai mare sau mai mică măsură, la făurirea societăţii europene moderne *seculare*. Termenul *ateism*, folosit în titlu, în cuvintele autorului, „poate fi definit în sens larg ca negaţia, din perspectivă raţională, a credinţei în supranatural, iar în sens restrâns ca negaţia ideii de religie, adică de instituţionalizare a credinţei". Ateismul înglobează astfel diferite poziţii exprimate în diferite perioade de liber-cugetători şi deişti, poziţii al căror conţinut poate intra cu uşurinţă în bagajul argumentativ al unei poziţii raţionale atee. Pentru a ne face o idee despre relaţia dintre categoriile pomenite mai sus, aş putea spune că orice ateu este şi un liber-cugetător, însă nu orice liber-cugetător este un ateu, în timp ce deismul este compatibil cu libertatea de gândire. Desigur, aceste graniţe nu au fost mereu înţelese astfel, putând spune că nici măcar astăzi unii termeni din această zonă antireligioasă nu sunt înţeleşi în acelaşi fel – motiv pentru care o mică discuţie asupra lor este necesară.

Deismul, al cărui cel mai clar reprezentant din acest volum este Thomas Paine (ultimul mare deist), prin respectul său faţă de raţiune

şi ştiinţă, îi poate face pe mulţi să-l considere un fel de rămăşiţă îndărătnică a credinţei într-o divinitate rămasă pe tronul său şi înconjurată de o mare de argumente raţionale ce o golesc de toate atributele tradiţionale pe care le avea, transformând-o aproape într-o forţă impersonală, dezantropomorfizată. Astfel, nu întâmplător mulţi au crezut şi încă mai cred că, la unii autori de secol XVII şi XVIII, deismul este o formă de mascare a propriului ateism sau materialism, secolul al XVIII-lea fiind, de altfel, martorul celor mai elaborate disimulări auctoriale (nume fictive sau împrumutate, precum şi edituri inventate) folosite în vederea diseminării ideilor subversive.

Liber-cugetătorul (cel mai bine reprezentat în acest volum de Voltaire), după cum îi spune şi numele, este apărătorul discuţiei critice, al libertăţii de gândire şi de cercetare, al libertăţii de conştiinţă şi de expresie. Liber-cugetătorul luptă împotriva autorităţii absolute, autoritate a cărei formă a fost dusă pe cele mai înalte culmi de instituţiile religioase.

În fine, *ateismul* rămâne în continuare cel mai controversat termen, iar *ateul* (încă) unul dintre cele mai detestate persoane. În 1724, savantul Richard Bentley scria că ateul nu poate fi niciodată un prieten loial sau un cetăţean loial. Teologul protestant Robert Flint (1838-1910) susţinea că în orice ţară în care ateismul a devenit dominant se ajunge la decădere şi la dezastru naţional. Atât Platon (în *Legile* X), cât şi Toma de Aquino (*Summa Theologica* 2-2. I-16) încurajau pedeapsa cu moartea pentru atei. Iar astăzi, în anumite zone de pe glob, faptul de a critica religia şi de a fi ateu echivalează cu propria condamnare la moarte. Chiar dacă înainte ateismul nu însemna o negare totală a religiei şi a ideii de divinitate, această poziţie a întâlnit şi întâlneşte o aşa de mare ostilitate pentru că, cel puţin la nivel personal, neagă o serie de credinţe ce au rolul de a ne poziţiona în raport cu universul, cu ceilalţi şi cu noi înşine. Ele sunt dătătoare de sens şi astfel sunt considerate *sine qua non*, de neatins şi profund personale. Ateismul vine să le pună în discuţie, afirmând că nici aceste credinţe nu pot fi ferite de critică; propria religie, asemenea propriilor idei politice şi propriului stil de viaţă, trebuind să fie supusă aceloraşi investigaţii ale raţiunii şi ştiinţei.

Poziţia atee este una eminamente negativă şi reacţionară. Ateul nu este în principal o persoană care *crede* că divinitatea *nu* există, ci mai curând el *nu crede* în existenţa divinităţii. Ateismul nu este o *credinţă*, ci este poziţia cuiva care nu este convins de dovezile teismului, iar această poziţie nu este definitorie pentru profilul unui ateu, întrucât există mulţi atei care au afinităţi pentru religiile tolerante precum budismul, hinduismul, jainismul, daoismul şi alte forme de spiritualitate, atei care se identifică cu socialismul comunist, atei raţionalişti sau obiectivişti, atei care şi-au formulat propriile filosofii şi coduri morale şi atei care promovează spiritul ştiinţific.

Aceste trei categorii pot fi aplicate în mod alternativ la cea mai mare parte a autorilor din *O istorie a ateismului*, iar ideea fundamentală care străbate toate ideile citate şi parafrazate în această carte este *libertatea* (de gândire, de conştiinţă şi de credinţă), motiv pentru care voi încheia această scurtă intervenţie cu un citat din marele necredincios american Robert Ingersoll (1833-1899), care este cât se poate de reprezentativ pentru spiritul autorilor pe care îi veţi găsi în această istorie:

> Sunt un credincios şi sunt un necredincios [...]; nu cred în relatarea „mozaică" a creaţiei, sau în potop, sau în Turnul Babel, sau că generalul Iosua a întors Soarele sau a oprit Pământul. Nu cred în povestea lui Iona [...] şi am propriile mele îndoieli cu privire la prepeliţele gătite oferite în pustie. Nu cred nici că omul este complet depravat. Nu am nici cea mai mică credinţă în Eden, în şarpe şi în povestea cu mărul. Nu cred nici că Dumnezeu este eternul temnicer, că va fi supraveghetorul unui penitenciar veşnic unde cei mai mulţi oameni vor fi supuşi unor chinuri nesfârşite. Nu cred că omul poate fi pedepsit sau răsplătit în mod just în funcţie de propria sa credinţă.
>
> Cred însă în nobilitatea naturii umane, cred în iubire şi în familie, în blândeţe şi umanitate; cred în prietenie şi bună dispoziţie, în fericirea soţiei şi a copiilor. Cred în bunăvoinţă, în a oferi celorlalţi toate drepturile pe care le revendici pentru tine. Cred în libertatea de gândire, în raţiune, în observaţie şi în experienţă. Cred în autonomie şi în exprimarea sinceră a propriilor gânduri. Am speranţă pentru întreg neamul omenesc.

Ceea ce i se va întâmpla unuia se va întâmpla, nădăjduiesc, tuturor, şi sper că vor fi numai lucruri bune. Mai presus de toate, cred în Libertate.

Alexandru Anghel

Introducere

În istoria gândirii, ateismul ocupă un loc special, fiind încă tratat cu rezervă sau chiar cu ostilitate. Explicaţia acestei mefienţe, fără îndoială regretabile din punct de vedere intelectual, e simplă totuşi: câtă vreme religia, sau mai exact credinţa într-o putere nevăzută mai mult sau mai puţin personală, continuă să joace, în societatea umană, un rol major, ideologia care o contestă va fi în mod natural dezavuată de instituţiile care o susţin, de Biserică în primul rând, dar şi de altele interesate, din varii motive, de perpetuarea fenomenului religios.

De la începutul istoriei sale, ateismul a fost de regulă privit cu aversiune, ca o gândire subversivă în raport cu cea oficială, o gândire *eretică* prin excelenţă. Etimologia cuvântului ne lămureşte foarte bine asupra acestui fapt: *ateism* provine din substantivul grecesc *ἀθεότης*, care la rândul lui e derivat din adjectivul *ἄθεος* („ateu"), compus din prefixul privativ *ἄ* şi substantivul *θεος*, „zeu", care circula în Antichitate cu sensul de „fără zei", adică de lipsă de pietate faţă de zeii cetăţii. După cum se vede, termenul desemna dintru început o lipsă fundamentală, care ulterior a fost identificată cu o gravă carenţă ontologică (lipsa sentimentului de Dumnezeu, *teos*, considerat a fi norma[1]): ateul a ajuns să fie privit, până în zilele noastre, ca o fiinţă imperfectă, un fel de aberaţie a naturii. Primul autor cunoscut care a utilizat termenul *ἄθεος*, cu sensul peiorativ de om care nu crede în zei, a fost Platon, în *Apărarea lui Socrate* (26 c), pentru a-l disculpa pe magistrul său Socrate de această acuzaţie (după cum se ştie, acesta a fost condamnat la moarte de tribunalul atenian pentru mai multe delicte, între care şi lipsa de pietate) şi tot Platon a folosit

[1] Tim Whitmarsh, *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*, Alfred A. Knopf, New York, 2015, p. 6.

pentru prima oară şi substantivul *ἀθεότης*, în *Omul politic* (308 e), ca definind o „natură năvalnică şi perversă"[1].

După unii cercetători ai fenomenului, s-ar impune o disociere teoretică între un „ateism negativ", care ar însemna *„lipsa credinţei* în Dumnezeu", şi un „ateism pozitiv", care ar semnifica *„necredinţa* (i.e. negarea credinţei) în Dumnezeu"; dacă primul, numit şi „ateism *soft*", e în esenţă acelaşi lucru cu agnosticismul, care stipulează că existenţa lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută, cel de al doilea susţine fără rezerve că Dumnezeu nu există, acesta reprezentând de fapt ateismul veritabil[2]. Mai mult decât un simplu scepticism, ateismul propriu-zis ar fi deci tot o formă de credinţă (că Dumnezeu nu există), sau, după unii, chiar de fundamentalism (secular), care s-ar caracteriza printr-un spirit combativ în raport cu credinţa contrarie (religioasă): ateismul s-ar defini exclusiv în raport cu ceea ce neagă (*teismul*)[3]. Acest tip negativ de credinţă ar fi fost imposibil în afara contextului ideologic al modernităţii, care, sub influenţa raţionalismului şi scientismului[4] de sorginte iluministă, ar fi însemnat o schimbare de paradigmă epistemologică în raport cu vechea epocă (teocratică): transformarea omului din simplu obiect (al unei voinţe divine impenetrabile) în subiect cunoscător şi, invers, a lui Dumnezeu din creator al lumii în obiect (ipotetic) al cunoaşterii. În această accepţiune, nici nu se poate vorbi de ateism până în epoca modernă, ceea ce înţelegem astăzi prin acest termen (concepţia imanenţei lumii, în afara oricărei

[1] Gheorghe Vlăduţescu, *Ateismul în Antichitate*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, p. 5.

[2] Stephen Le Drew, *The Evolution of Atheism. The Politics of a Modern Movement*, Oxford University Press, 2016, p. 13.

[3] Gavin Hyman, *A Short History of Atheism*, I. B. Tauris & Co Ltd, London, 2010, p. XVIII.

[4] Acest termen nu este folosit în sens peiorativ, cum se obişnuieşte astăzi, ci mai curând în sensul propus de Alex Rosenberg: „Convingerea că metodele ştiinţei reprezintă singura cale de încredere spre a obţine cunoaştere despre orice; că descrierea ştiinţifică a lumii este corectă în fundamentele sale; şi că, atunci când va fi «complet», mesajul ştiinţei nu va fi surprinzător de diferit de ceea ce ne spune astăzi" (*The Atheist Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions*, W. W. Norton, Londra, pp. 6-7). (*N. red.*)

transcendenţe) fiind aproape neinteligibil pentru mentalitatea clasică: ateismul antic ar fi, aşadar, un ateism „soft"[1].

În opinia altora însă, cei care identifică ateismul cu spiritul modern se fac vinovaţi de „vanitate modernistă", căci în realitate lipsa de credinţă în supranatural e „la fel de veche ca dealurile"[2]. Ateismul ar avea de fapt o tradiţie comparabilă ca vechime cu iudaismul[3], primele sale manifestări cunoscute datând din secolul al VI-lea î.e.n., când filosoful grec Xenofan din Colofon îşi manifestă deschis scepticismul vizavi de credinţa în zei[4]. Dar, la urma urmei, însăşi apariţia termenului în Antichitate atestă realitatea fenomenului, ceea ce justifică abordarea sa istorică începând chiar din această epocă, pornind de la constatarea că, dincolo de diferitele lui avataruri de-a lungul timpului, avem de-a face în fond cu aceeaşi atitudine negativă faţă de credinţele religioase existente.

Cercetătorii mai disociază între *ateismul pur* şi alte specii de necredinţă, precum *scepticismul* (suspendarea judecăţii în chestiunea credinţei), *gândirea liberă* (punerea sub semnul întrebării a dogmelor instituite), *panteismul* (identificarea lui Dumnezeu cu natura) sau *deismul* (respingerea tuturor cultelor religioase, dar nu şi a ideii de divinitate), ajungând la aceeaşi concluzie, că ateismul ar fi „o invenţie modernă", de neconceput în afara ideilor iluministe de stat secularizat şi de ştiinţă opusă ireductibil dogmatismului religios[5]. Acest mod (procustian) de abordare limitează însă în mod arbitrar sfera cercetării şi, implicit, înţelegerea adecvată a fenomenului, riscând chiar să-l discrediteze nejustificat (căci dacă necredinţa este o invenţie recentă, înseamnă că poate fi privită ca superfluă şi respinsă fără probleme).

Până în epoca modernă, termenul *ateu* desemna *de jure* orice specie de liber-cugetător care îndrăznea să pună în discuţie cultele

[1] Gavin Hyman, *op. cit.*, p. 3.
Tim Whitmarsh, *op. cit.*, p. 4.
Un fenomen asemănător ateismului (*nirīśvaravāda*) s-a manifestat şi în vechea Indie, cu precădere în doctrina materialistă a şcolii Cārvāka (vezi S. Chatterjee şi D. Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, University of Calcutta, 1984, p. 55). (*N. red.*)

[4] Tim Whitmarsh, *op. cit.*, p. 7.
Ibid., p. 4.

religioase oficiale, toate formele de contestare a autorității politice fiind considerate la fel de periculoase și, în consecință, sancționate la fel de sever: în Antichitate, lipsa de pietate față de zeii consacrați era sinonimă cu subminarea statului însuși, pedeapsa penală prevăzută fiind moartea sau ostracizarea; iar ulterior, după triumful creștinismului, tiparul a fost preluat *tale quale*, Biserica făcând apel la autoritatea civilă pentru reprimarea ereziilor încă de la începuturile existenței sale ca putere în stat (secolul al IV-lea); pentru crima de ateism, pedeapsa legiferată în epoca medievală (inclusiv până în vremea lui Voltaire) era și mai drastică: mutilarea fizică urmată de arderea pe rug. În scopul anihilării ereticilor, Biserica Catolică a înființat încă din 1184 instituția de trist renume, Inchiziția, care a fost activă până în 1850, când a avut loc ultimul *autodafé*, în Mexic, iar tortura, utilizată de aceasta pentru smulgerea mărturisirii, a fost condamnată de Vatican abia în 1816. În 1556, Papa Paul al IV-lea publică prima listă a cărților interzise de Biserică, *Index librorum prohibitorum* (proiectată încă din secolul al IX-lea), care va fi desființată abia în 1966[1]. Era deci perfect natural ca, în acest context, liber-cugetătorii să-și ia măsuri de precauție, disimulându-și sau atenuându-și ideile subversive sub varii forme de discurs critic, astfel încât agnosticismul sau deismul[2], la care aderă teoretic majoritatea (recuzând adevărurile religiei oficiale) trebuie privite de fapt, de cele mai multe ori, urmând logica negației, ca forme mascate de

[1] Între autorii puși la *Index* de-a lungul timpului, aflăm nume celebre, ca Dante, Copernic, Kepler, Galilei, Montaigne, Erasmus din Rotterdam, Grotius, Spinoza, Descartes, La Fontaine, Pascal, Milton, Locke, Voltaire, Diderot, d'Alembert, Rousseau, Defoe, Hume, Kant, Hugo, Stendhal, Michelet, Heine, George Sand, Balzac, Renan, Bentham, John Stuart Mill, Dumas, Comte, Larousse, Zola, D'Annunzio, Bergson, Anatole France, Sartre, Simone de Beauvoir, Gide, Moravia sau Kazantzakis.

[2] Dacă agnosticismul este un curent filosofic apărut în Grecia antică, desemnând scepticismul epistemologic, deismul (derivat din cuvântul latin *deus*, „zeu") este o invenție mai nouă, termenul fiind atestat documentar abia din secolul al XVII-lea, probabil prin opoziție cu ateismul. Deiștii respingeau „religia revelată" și ideea unui Dumnezeu antropomorf care intervine în lume, admițând în schimb ideea de „religie naturală" care recunoaște existența unui creator suprem, cognoscibil rațional. La rândul lui, termenul *teism* a apărut prin contrast cu *deism*, pentru a desemna credințele religioase tradiționale.

ateism[1]. Primele manifestări ateiste directe au apărut în Franţa abia în epoca luminilor, mai întâi sub forma unor texte publicate anonim sau sub pseudonim, ceea ce demonstrează că frica de represalii era în continuare mai mare decât miza emancipatoare pusă în joc: abia după Revoluţie autorii au dobândit curajul de a-şi declara deschis opiniile sediţioase vizavi de *establishmentul* religios.

Rezultă că ateismul poate fi definit în sens larg ca negaţia, din perspectivă raţională, a credinţei în supranatural, iar în sens restrâns ca negaţia ideii de religie, adică de instituţionalizare a credinţei. El reprezintă un mod de gândire eminamente critic în raport cu modul dogmatic propriu spiritului religios (care înseamnă admiterea ca adevăruri incontestabile a unor idei, *id est* dogme, impuse de autoritatea ecleziastică), opunând raţiunea (înţeleasă ca *ne-credinţă*) credinţei oarbe, iraţionale. În funcţie de miza urmărită, critica ideilor religioase este dezvoltată din perspective diferite, care uneori se îmbină: o perspectivă *epistemologică* (demonstrarea caracterului iraţional al credinţei şi a invalidităţii adevărurilor religioase), una *etică* (demonstrarea imoralităţii dogmelor religioase şi a incompatibilităţii lor cu binele civic) şi una *politică* (demonstrarea caracterului opresiv al instituţiei clericale şi a rolului ei major în întărirea asupririi sociale). De cele mai multe ori, critica religiei înseamnă critica doctrinei religioase oficiale (de regulă creştine), care este combătută din multiple puncte de vedere, autorii (de la romanul Celsus la contemporanul american Sam Harris) reliefând inconsistenţa izvoarelor istorice, contradicţiile dintre relatările acreditate oficial, neverosimilitatea faptelor, iraţionalul dogmelor, imoralitatea anumitor acte prezentate ca modele şi mai ales efectele funeste ale fanatismului şi ale intoleranţei religioase. Epoca modernă a diversificat metodele de abordare a fenomenului, critica religiei apelând la noi instrumente, precum fenomenologia, psihanaliza, sociologia, antropologia, logica etc., deşi, în esenţă, miza a rămas aceeaşi ca pe vremea lui Celsus: opoziţia ireductibilă dintre

[1] După cum susţine un personaj din *Dialoguri asupra religiei naturale* (1779) de David Hume, termenii *ateu* şi *sceptic* erau consideraţi îndeobşte aproape sinonimi; vezi *Dialoguri asupra religiei naturale & Istoria naturală a religiei*, trad., studiu introd. şi note de Alexandru Anghel, Ed. Herald, Bucureşti, 2015, p. 90.

religie şi *ştiinţă*[1]. De asemenea, s-au constituit în această perioadă numeroase societăţi şi organizaţii ateiste militante, fapt de neconceput pe vremea Inchiziţiei.

Aceasta nu înseamnă însă că ateismul a devenit între timp un fenomen acceptat pe scară largă în societatea laică şi democratică modernă, ca o alternativă firească la credinţă. De fapt, după cum remarcă un cercetător contemporan, lucrurile stau cu totul altfel, ateii fiind consideraţi în continuare „fiinţe incomplete în umanitatea lor"[2], ceea ce conferă, în opinia sa, o justificare în plus unei istorii a ateismului: aceasta ar conta nu numai din raţiuni intelectuale, ajutându-ne să înţelegem mai bine trecutul, ci şi din motive morale şi politice, căci istoria ateismului devine „o parte a problemei drepturilor omului: ea ţine de recunoaşterea ateilor ca oameni ce merită respect, toleranţă şi posibilitatea de a-şi trăi viaţa în linişte"[3].

Subscriem la acest punct de vedere, pe deplin convinşi că a spune adevărul e întotdeauna folositor, iar a-l tăinui întotdeauna dăunător (căci un prieten mincinos nu poate fi decât un fals prieten). Considerăm că o prezentare sistematică a opiniilor ateiste dezvoltate de-a lungul timpului poate conferi în sfârşit credibilitate acestei ideologii, pe nedrept demonizate încă, îndeobşte, fie din necunoştinţă de cauză, fie din motive interesate (căci toate exemplele aduse în discuţie relevă cât se poate de limpede că nu este deloc vorba de o ideologie negativă, antisocială, ci dimpotrivă). Mai mult decât atât, în faţa recrudescenţei actuale a fundamentalismului religios, cu efecte la fel de funeste ca pe vremea persecuţiilor şi a războaielor religioase, credem că ateii, la fel ca toţi oamenii, nu numai că trebuie respectaţi pentru opiniile lor într-o societate normală, ci şi că pot deveni, ca *modus cogitandi*, modele viabile pentru lumea de mâine.

---

[1] Această opoziţie a fost cel mai limpede relevată de John William Draper în *Istoria conflictului dintre religie şi ştiinţă* (1874).

[2] Tim Whitmarsh, *op. cit.*, p. 6.

[3] *Ibid.*, p. 7.

Antichitatea

Religia politeistă a grecilor din Antichitate, admiţând în panteonul său şi alte divinităţi de sorginte orientală (Mithra, Isis, Cybela etc.), era complet străină de fundamentalismul caracteristic monoteismului. Templele greceşti nu reprezentau în primul rând lăcaşuri de rugăciune, ci spaţii de comuniune socială, cu rolul principal de întărire a sentimentului civic şi patriotic. La rândul ei, funcţia sacerdotală era considerată drept o funcţie civică între altele, astfel încât ea nu era exercitată de preoţi cu pregătire/condiţie specială, ci, prin rotaţie, de magistraţi ai cetăţii. În ansamblu, religia era privită ca o problemă de stat, toate formele de cult – rugăciunea, purificarea, sacrificiile şi respectarea sărbătorilor – fiind considerate îndatoriri cetăţeneşti. Din motive eminamente politice deci (cultul zeilor instituiţi era menit să asigure stabilitatea şi unitatea *polis*-ului[1]), ateismul a fost aspru sancţionat încă de la începuturile sale de tribunalul cetăţii (*areopagos*), cu exilul sau chiar cu pedeapsa capitală. Se cunosc, totuşi, puţine cazuri, discutabile şi ele de altminteri, de oameni condamnaţi exclusiv pentru delictul de impietate (*asebeia*), intoleranţa religioasă nefiind categoric un fenomen caracteristic lumii antice: în afară de filosofii Anaxagora, Socrate, Prodicos şi Theodor Ateul, despre care se ştie că au fost efectiv condamnaţi (v. *infra*), au existat, se pare, încă mulţi alţii acuzaţi de impietate (de pildă, comediograful Aristofan, care în *Păsările* sau *Broaştele* îi tratează ireverenţios pe zeii Demetra şi Dionysos) sau de ireligiozitate fără a fi sancţionaţi (spre exemplu, Aristotel, Teofrast sau Diogene Cinicul). În fapt, condamnările cunoscute i-au vizat doar pe acei magiştri consideraţi a exercita o influenţă periculoasă asupra tineretului prin subminarea

[1] Gheorghe Vlăduţescu, *op. cit.*, p. 80.

legilor cetăţii, căci pietatea faţă de zeii protectori ai acesteia era o condiţie *sine qua non possuit* pentru buna ei funcţionare.

În Grecia antică, ateismul a fost un fenomen complex, proteic şi, adesea, contradictoriu, astfel încât gânditori care admit uneori cultele religioase ale vremii alteori le contestă, recuzând chiar credinţa în zei. Pe de altă parte, înşişi termenii *ateu* şi *ateism* nu definesc concepte univoce, ci dobândesc adesea semnificaţii diferite, chiar la acelaşi autor, desemnând uneori contestarea zeilor tradiţionali şi a cultelor dedicate lor, alteori scepticismul faţă de forţa demiurgică a zeilor şi implicarea lor în buna funcţionare a cosmosului. Explicaţia trebuie căutată în contextul spiritual al epocii în discuţie, care a permis, pe de o parte, coabitarea neproblematică în cadrul aceleiaşi societăţi a unei pluralităţi de culte religioase şi de curente de gândire laice care căutau să explice raţional fenomenele naturale şi existenţa umană. Filosofia, înţeleasă ca formă de cunoaştere opusă iraţionalismului religios (*logos vs mythos*), se naşte în spaţiul grec încă din secolul al VI-lea î.e.n., punând sub semnul întrebării, la început în mod implicit, „adevărurile" religiei. Există, desigur, aici o paletă largă de şcoli şi curente filosofice, unele mai mult, altele mai puţin apropiate de libera cugetare. După exemplul scepticului Sextus Empiricus (sec. II e.n.), Diogenes Laertios (sec. III e.n.), căruia îi datorăm prima istorie exhaustivă a filosofiei greceşti, îi împărţea pe filosofi în două mari categorii, *dogmaticii* şi *scepticii*, în funcţie de principiul epistemologic de bază al doctrinei lor: afirmarea şi, respectiv, negarea caracterului cognoscibil al lucrurilor: „Toţi cei care fac afirmaţii despre lucruri, considerând că acestea sunt cognoscibile, sunt dogmatici; cei care îşi suspendă judecata, din convingerea că lucrurile nu pot fi cunoscute, sunt sceptici"[1]. Din acest scepticism se poate spune că s-a născut, *in principio*, ateismul (sub forma respingerii oricăror aserţiuni neverificabile despre existenţa zeilor), deşi nici filosofii din prima categorie, din dragoste pentru înţelepciune (φιλοσοφία), nu au putut ocoli, desigur, chestiunea raportului dintre transcendenţă şi imanenţă. Ea apare deja, implicit, chiar la primii

[1] Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, trad. de C. I. Balmuş, studiu introductiv de Aram M. Frenkian, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, p. 68.

filosofi greci, Thales din Milet, Anaximandru, Anaximenes etc. (sec. VI î.e.n.), care postulau ca principii prime ale universului elemente fizice, precum *apa, aerul, focul* şi *pământul*, în absenţa unor forţe supranaturale; ceva mai târziu, Heraclit din Efes (cca. 535 – cca. 475 î.e.n.), deşi nu neagă existenţa zeilor, respinge ideea că lumea ar fi fost creată de aceştia, căci ea este un „foc veşnic viu". Ulterior, în epoca de apogeu a filosofiei greceşti, Aristotel (384-322 î.e.n.) concepe, în *Metafizica*, o divinitate „imobilă" şi „despărţită de cele sensibile" (care nu se amestecă deci în mersul lumii), iar în tratatul *Despre suflet* contestă ideea platonică a sufletului nemuritor.

Primele forme de manifestare ateiste *expressis verbis* au apărut, se pare, în scrierile lui **Xenofan** din Colofon (565-475 î.e.n.), din păcate pierdute. Poet şi filosof, Xenofan e considerat cel dintâi care a afirmat că tot ce se naşte e pieritor, iar sufletul nu e decât o „suflare"[1]. El mai susţinea că există o infinitate de lumi, reductibile însă la patru elemente primordiale. Opiniile sale critice au vizat, se pare, o gamă largă de texte şi credinţe ale vremii, de la scrierile lui Homer şi Hesiod până la cultul zeilor antropomorfi şi venerarea atletismului. I se atribuie îndeobşte, după Clement din Alexandria (cca. 150 - cca. 215 e.n.), următorul citat, din care rezultă că nu zeii i-au creat pe oameni, ci oamenii i-au creat pe zei după chipul şi asemănarea lor:

> [E]tiopienii şi-au făcut zei negri şi cu nasul cârn; tracii zic despre cei ai lor că au ochii albaştri şi părul roşu; dacă boii, caii şi leii ar avea mâini şi dacă, având mâini, ar putea să picteze ca oamenii, caii şi-ar reprezenta zeii asemenea lor, boii asemenea lor...[2]

Cu toate că Xenofan nu neagă în principiu existenţa zeilor, ci reprezentările oamenilor despre aceştia, critica religiilor tradiţionale iniţiată de el a stat, fără îndoială, la baza naşterii ateismului, mai întâi sub forma antiteismului.

Deşi ar fi abuziv, desigur, să-l considerăm un ateu *sensu stricto*, lui **Pitagora** (cca. 570 - cca. 495 î.e.n.) i se atribuie un set de aproximativ 3 500 de legi morale şi politice destinate, majoritatea, poporului

[1] Diogenes Laertios, *ed. cit.*, p. 290.
[2] *Apud* Gheorghe Vlăduţescu, *op. cit.*, p. 42.

din Crotona în vederea unei vieţi înţelepte, aşadar fericite, între care aflăm şi negarea credinţelor iraţionale şi chiar, uneori în mod explicit, respingerea credinţei în zei şi în cultele consacrate:

- Nu admira nimic. Zeii s-au născut din *admiraţia* oamenilor.
- Nu căuta în ceruri alţi Zei decât astrele.
- Să nu ai alt Zeu în afară de propria *conştiinţă*.
- Dacă nu vrei să le crezi pe toate, să nu *crezi* în Zei.
- Ca să adori Zeii, aşteaptă să le vezi chipul. Până acum nu le-au arătat oamenilor decât *spatele*.
- Du-te să-ţi cauţi spălătorul ca să-ţi scoţi petele de pe veşminte. Ca să le scoţi pe cele de pe suflet, să nu te duci la preoţi.
- Trăieşte-ţi viaţa; nu există nimic înainte şi după ea.
- Să-ţi placă să trăieşti şi să trăieşti bine. Cel ce priveşte viaţa cu dezgust fie că are spiritul bolnav, fie inima putrezită.
- Dacă eşti întrebat: „Ce este un Zeu?" spune: „Un *om însemnat* este un Zeu".
- Crotonieni! Socotiţi-l nebun pe acela ce vă spune: „Am vorbit *Zeilor*". Socotiţi-l şarlatan pe cel ce vă spune: „*Zeii* mi-au vorbit".
- Crotonieni! Nu cereţi Zeilor să vă dea ploaie sau timp frumos: ei nu se amestecă în asemenea lucruri. *Lumea* merge de la sine.
- Nu cere nimic Zeilor; soarta le leagă mâinile.
- Solon spunea: „Ideea de Zeu este un lucru *obscur*"; soarele nu e astfel; mulţumeşte-te să te închini numai lui.
- Zeii (spun preoţii) *se căiră* curând după ce făcură omul. Să răspundem la aceasta spunând: omul se căi curând după ce făcu Zeii.
- Crotonieni! Păstraţi amintirea lui Xenophan, poet şi filosof, care preferă să se dedice cercetării naturii şi nu să se închine Zeilor.[1]

[1] Pitagora, *Legile morale şi politice*, trad. din limba franceză de Anca Pintea, ediţia a II-a, Ed. Antet, Bucureşti, 2010, pp. 6, 14, 37, 41, 49, 68, 70, 74, 88, 118, 123, 129, 160, 213.

Nici Pitagora nu contestă în aceste maxime existenţa divinităţii, însă, la fel ca mulţi alţi gânditori din epocă, pare să recuze ideea amestecului ei în viaţa oamenilor; mai mult decât atât, Pitagora consideră că nici oamenii nu ar trebui să se preocupe de chestiunea existenţei zeilor, căci acest lucru nu-i poate face nici mai buni, nici mai fericiţi.

Despre **Anaxagora** (cca. 510 - cca. 428 î.e.n.), discipolul lui Anaximene din Milet, Diogenes Laertios afirmă că a fost cel dintâi filosof care a susţinut primatul raţiunii (*nous*), motiv pentru care a şi fost poreclit „Raţiune"[1]. Tot el a fost, se pare, printre primii gânditori care au afirmat că întreg universul este alcătuit din mici corpuri omogene, căutând explicaţii de ordin material pentru toate fenomenele naturale. Pasiunea sa pentru cunoaştere a fost atât de puternică, încât, deşi om de vază şi cu stare, s-a retras din viaţa publică şi şi-a împărţit averea rudelor spre a se dedica nestingherit studiului naturii[2]. În legătură cu procesul şi condamnarea sa de către tribunalul din Atena în urma unui denunţ, există relatări diferite, toate fiind însă de acord în privinţa principalului capăt de acuzare: crima de impietate ca urmare a afirmaţiei că soarele nu este altceva decât o bucată de metal incandescent mai mare decât Peloponezul. În final, după unele versiuni, Anaxagora a fost exilat din Atena în 432 î.e.n., iar după altele, condamnat la moarte în contumacie, fiii săi fiind la rândul lor condamnaţi şi, spre nenorocul lor, executaţi[3].

Anaxagora a avut cel puţin doi discipoli care ulterior l-au întrecut în celebritate, remarcându-se prin aceeaşi curiozitate nestăvilită, acelaşi spirit liber şi aceeaşi pasiune pentru cunoaştere: filosoful **Socrate** (cca. 470 - 399 î.e.n.) şi dramaturgul **Euripide** (480-406 î.e.n.). Despre primul ştim că a fost la rândul lui condamnat la moarte de tribunalul atenian pentru aceeaşi acuzaţie de impietate (nu ar fi vrut să recunoască zeii cetăţii) şi pentru coruperea tineretului, sentinţă acceptată cu seninătate de filosof, care a băut singur o cupă cu zeamă de cucută după o lungă conversaţie cu discipolii săi neconsolaţi.

1 Diogenes Laertios, *ed. cit.*, p. 95.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*, p. 96.

Socrate bând cucuta,
basorelief realizat de Antonio Canova

În comedia *Norii*, Aristofan îl face pe Socrate să afirme că „pe la noi / Curs zeii nu mai au" şi să-i înlocuiască pe vechii zei cu norii, ale căror cauze sunt exclusiv naturale: nu Zeus e „puterea divină ce-i pune în mişcare", ci „vârtejul văzduhului", iar trăsnetul nu e trimis de Zeus pentru a-i pedepsi pe sperjuri, ci vine tot din nori[1]. Totuşi, în *Apărarea lui Socrate* (unde apare pentru prima dată termenul *ateos*[2], cu sensul de om care nu crede în zei), Socrate se disculpă în faţa acuzaţiei de ateism a lui Melitus, precizând că nu el afirmase că soarele şi luna sunt corpuri materiale, ci Anaxagora[3].

Deşi nici el nu poate fi considerat un ateu, Euripide, fiind un apropiat al şcolii sofiste, pune în discuţie chestiunea credinţei în zei prin intermediul unor personaje din tragediile sale. Spre exemplu, eroul eponim al tragediei *Phryxos*, din nefericire pierdută, contestă justiţia divină şi, în consecinţă, valabilitatea credinţei, astfel: „Dacă eu, care sunt pios, am aceeaşi soartă ca şi cei lipsiţi de pietate, cum poate fi convenabil acest lucru, dacă Zeus cel atotbun nu gândeşte decât numai după dreptate?"[4] Şi mai critic se arată protagonistul altei tragedii pierdute, *Bellerofon*, care contestă însăşi existenţa zeilor pornind de la constatarea prezenţei răului în lume şi a lipsei de eficienţă a religiei:

[1] Aristofan, *Norii*, trad. de Ioan Bileţchi-Albescu, „Tipografiile române unite", Bucureşti, 1923, pp. 33, 42, 44.

[2] Gheorghe Vlăduţescu, *op. cit.*, p. 5.

[3] Platon, *Dialoguri*, trad. de Ştefan Bezdechi, ediţie îngrijită de Nicolae Râmbu, Ed. „Agora" S.R.L. Iaşi, 1993, pp. 98-99.

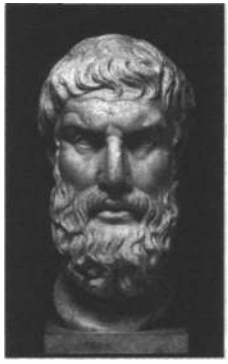
[4] *Apud* Gheorghe Vlăduţescu, *op. cit.*, p. 87.

> Cine spune că ar exista zei în cer? Zeii nu există, nu există afară dacă vreunul, fiind un prost, vrea să se folosească de o vorbă învechită. [...] Eu vă arăt că tirania ucide pe mulți însușindu-și avutul lor și, călcând jurămintele, nimicește cetățile. Și comițând toate acestea, tiranul e mai fericit decât cei ce sunt pioși cu blândețe, o zi după alta. Văd cum cetăți mici, care onorează pe zei, ascultă de cetăți mari lipsite de pietate, stăpânite de numărul mai mare al lănciilor. Cred că dacă cineva, fiind inactiv, se va ruga la zei și nu va aduna cu mâinile sale cele necesare vieții, pentru acela dintre voi nenorocirile crude vor copleși darurile zeilor.[1]

În privința lui Leucip, despre care se spune că ar fi afirmat pentru prima oară că atomii reprezintă materia inițială a tuturor lucrurilor[2], nu există informații solide și convergente, însăși existența lui fiind pusă la îndoială de mulți, între care și Epicur.[3] Discipolul său **Democrit** din Abdera (460-370 î.e.n.) va duce însă concepția atomistă până la ultimele ei consecințe, negând orice amestec al transcendenței în lumea materială: întrucât tot ce există, inclusiv sufletul, e alcătuit din atomi neperisabili combinați printr-o necesitate oarbă, înseamnă că, în realitate, nimic nu piere în neființă, ci se transformă în alte forme de existență prin separarea și recombinarea la infinit a atomilor. Credința în zei ar fi apărut din teama ancestrală de fenomene naturale, precum tunetul, fulgerul, eclipsele de soare și de lună etc.: necunoscându-le adevăratele cauze, oamenii le-au atribuit unor forțe supranaturale și astfel au luat naștere zeii. Pentru a-și învinge teama de aceștia și a se elibera de orice superstiții, oamenii ar trebui deci să cunoască mai bine lumea naturală și adevăratele cauze ale proceselor și fenomenelor ei[4]. Democrit mai afirma că scopul vieții trebuie să fie bucuria (numită și bună dispoziție), care – atrage atenția Diogenes Laertios – nu trebuie confundată cu plăcerea, ci e „o stare în care sufletul trăiește calm și statornic, netulburat de nicio

[1] *Ibid.*
Diogenes Laertios, *ed. cit.*, p. 293.
Ibid., p. 316.
Gheorghe Vlăduțescu, *op. cit.*, p. 46.

Bustul lui Democrit de la Herculaneum (460-370 î.e.n.)



Epicur (341-271 î.e.n.)

superstiţie sau de vreo altă emoţie"[1]. Ideea aceasta, ca şi viziunea cosmologică atomistă, de altfel, vor alcătui baza eticii lui Epicur.

Un strălucit discipol al lui Democrit şi, totodată, unul dintre reprezentanţii şcolii sofiste a fost **Protagoras** din Abdera (480-408 î.e.n.), care la rândul lui afirma că sufletul nu se deosebeşte cu nimic de simţuri şi că la cunoaşterea adevărului se poate ajunge numai prin intermediul acestora. Prin axioma: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt cum sunt şi a celor ce nu sunt cum nu sunt", prin care Protagoras postula drept unic principiu al cunoaşterii datele simţurilor, Sextus Empiricus îl considera înrudit cu scepticii[2]. Totodată, Protagoras a fost autorul unei scrieri intitulate *Despre zei* (prima pe care a citit-o în public, în casa lui Euripide din Atena), care debuta astfel: „În ce-i priveşte pe zei, n-am mijloace să ştiu nici că există, nici că nu există; căci multe sunt pricinile care împiedică cunoaşterea: atât obscuritatea problemei, cât şi scurtimea vieţii omeneşti"[3]. Pentru acest *incipit* prea îndrăzneţ, atenienii l-au exilat pe autor şi i-au ars toate scrierile (mai exact, copiile acestui text) în piaţa publică, după ce au avut grijă să le colecteze de la toţi cei care le posedau[4].

[1] *Ed. cit.*, p. 296.

Sextus Empiricus, *Expunere a filozofiei sceptice*, trad. de Ştefan Zeletin, Ed. Antet XX Press, Bucureşti, 2005, p. 62.

[3] Apud Diogenes Laertios, *ed. cit.*, p. 299.

Diogenes Laertios, *ed. cit.*, p. 299.

Sofiştii, după cum se ştie, s-au remarcat, începând din secolul al V-lea î.e.n., prin punerea la îndoială a tuturor adevărurilor consacrate, inclusiv a credinţei în zei. Astfel, Prodicos din Ceos (cca. 465 - cca. 395 î.e.n.) considera că zeii nu sunt altceva decât personificări ale lucrurilor utile oamenilor: „Cei vechi considerau ca zei soarele, luna, apa, izvoarele şi în genere tot ce este folositor vieţii noastre"; în consecinţă, „pâinea a fost numită Demetra, vinul Dionysos, apa Poseidon, focul Hefaistos"[1]. Un alt sofist din aceeaşi perioadă, Critias (450-403 î.e.n.), afirma că zeii au fost inventaţi de „un înţelept" pentru a inspira teamă răufăcătorilor, asigurând astfel ordinea *polis*-ului[2]. Tot un sofist, **Diagoras din Melos**, despre care de altminteri nu avem multe informaţii, e considerat îndeobşte primul ateu veritabil din istoria filosofiei. Acuzat şi el de impietate în 415 î.e.n., a fost obligat să fugă din Atena pentru a scăpa cu viaţă, dat fiind că pentru prinderea lui viu sau mort se stabilise o bună recompensă. Deşi nu a lăsat niciun text care să reflecte convingeri ateiste, pe seama lui au circulat numeroase anecdote, unele reproduse de autori latini, ca, de pildă, Cicero în *De Natura Deorum*: într-una dintre acestea, Diagoras îi răspunde unui prieten, care încerca să-l convingă de existenţa zeilor arătându-i tablouri votive cu naufragiaţi salvaţi prin ajutor divin, că nu există niciun tablou cu naufragiaţii care n-au fost salvaţi; într-o altă anecdotă, Diagoras însuşi se află pe o corabie în timpul unei groaznice furtuni şi, la văicărelile marinarilor că toată nenorocirea e din cauză că au luat un necredincios la bord, se întreabă ironic dacă şi celelalte corăbii aflate atunci pe mare or fi avut un Diagoras la bord[3]. În pledoaria sa în favoarea creştinismului, Athenagoras Atenianul (sec. II e.n.) îl va da pe Diagoras ca exemplu de ateism pentru a-i disculpa pe creştini de această gravă acuzaţie:

> [P]e bună dreptate l-au găsit atenienii pe Diagoras vinovat de ateism, căci el nu numai că a divulgat doctrina orfică, a făcut publice misterele din Eleusis şi Cabiri şi a ciopârţit statuia de lemn

1 Apud Gh. Vlăduţescu, *op. cit.*, p. 84.
2 *Ibid.*, p. 87.
3 Cicero, *De Natura Deorum*, 89, www.thelatinlibrary.com.

a lui Hercule ca să-şi fiarbă guliile, dar a şi afirmat deschis că nu există niciun zeu.[1]

Nu trebuie, desigur, ignorat rolul jucat în naşterea ateismului de **Euhemeros** (sec. IV î.e.n.), membru al şcolii cirenaice, considerat, de altfel, în Antichitate drept un ateu. În povestirea sa romanţată *Istoria sacră* (*Ἱερὰ ἀναγραφή*), acesta ar fi afirmat că zeii mitologici fuseseră de fapt persoane reale ale căror acţiuni au fost supradimensionate de credulitatea populară: Zeus fusese un erou glorios, Atena o regină războinică, Afrodita o celebră curtezană etc. Opera lui Euhemeros a fost tradusă de Ennius în latină, însă nu s-au păstrat decât puţine fragmente până astăzi. Totuşi, rolul său în istoria gândirii libere a fost considerabil, de la Euhemeros revendicându-se un important curent de interpretare raţionalistă (sau, conform definiţiei, de „interpretare istorică") a miturilor, *euhemerismul.* Nu întâmplător probabil, Voltaire îşi încheie ampla serie de *Dialoguri filosofice* cu *Dialogurile lui Euhemeros*, căruia îi atribuie afirmaţia că poporul cel mai rău (*recte* intolerant) dintre toate e cel mai superstiţios, pentru că „superstiţia crede că face din datorie ceea ce alţii fac din obişnuinţă sau dintr-un acces de nebunie"[2].

Celebru pentru ateismul său a fost şi **Theodor din Cyrene** (cca 340-250 î.e.n.), membru şi el al şcolii cirenaice, supranumit de autorii antici *Atheos* (Ateul) întrucât ar fi negat existenţa zeilor în cartea sa *Despre zei* (*Περὶ Θεῶν*). Nu e însă foarte clar dacă ar fi fost vorba de existenţa zeilor în general sau de cea a zeilor cetăţii, chestionată şi de Socrate, care nu s-a considerat niciodată un ateu. Cert e că şi Theodor a fost acuzat de impietate şi, după unele surse, osândit să bea cucută, iar după altele obligat să părăsească Atena, după care şi-ar fi petrecut ultimii ani ai vieţii în slujba regelui Ptolemeu al Egiptului. Opiniile sale filosofice, despre care unii exegeţi susţin că ar fi stat la baza sistemului epicurean, pot fi rezumate în axioma că scopul

[1] Athenagoras the Athenian, *A Plea for the Christians*, Chapter IV: *The Christians are Not Atheists, But Acknowledge One Only God*, www.theologywebsite.com, n.trad.

[2] Voltaire, *Dialoguri şi anecdote filozofice*, trad. de Doina Florea, în *Candid sau optimismul*, Ed. Hyperion, Chişinău, 1993, p. 654.

vieţii trebuie să fie căutarea plăcerii şi evitarea durerii, indiferent de morala tradiţională.

Unul dintre cei mai străluciţi filosofi ai Antichităţii a fost, desigur, **Epicur** (341-270 î.e.n.), căruia de altfel Diogenes Laertios îi dedică cel mai mult spaţiu în cartea sa, considerându-l vârful gândirii filosofice eline, iar din toată opera lui, despre care susţine că ar fi întrecut în dimensiuni şi originalitate tot ce au scris ceilalţi filosofi dinaintea sa, transcrie trei epistole destinate discipolilor Herodotos, Pythocles şi, respectiv, Menoiceus, în care filosoful şi-a expus, spre clarificare, principalele idei ale sistemului său. Epistola către Herodotos porneşte de la necesitatea epistemologică a clarificării tuturor cuvintelor/noţiunilor menite a fi articulate într-un discurs despre realitate, pentru ca raţionamentele să nu se producă în gol, prin cuvinte fără înţeles[1]. Analizând aceste noţiuni, Epicur constată că, dincolo de realitatea sensibilă, nu poate exista nimic demonstrabil şi, în al doilea rând, că tot ceea ce există are o bază materială, reductibilă la atomi şi la vid: „Nu putem să concepem prin înţelegerea noastră mintală sau prin alt mijloc analog că există altceva în afară de corpuri şi vid"[2]. Universul – afirmă el mai departe – este infinit şi etern, iar în afara lui „nu există nimic care să pătrundă în el şi să aducă schimbare"[3]. Ideea de transcendenţă, de divinitate omnipotentă care să guverneze buna funcţionare a universului spre propria-i desfătare e, în consecinţă, categoric respinsă: „Noi nu suntem siliţi să credem că-n cer revoluţiile, solstiţiile, eclipsele, răsăriturile şi apusurile şi celelalte fenomene asociate cu acestea au loc prin conducerea sau porunca, fie acum sau în viitor, a unei fiinţe care se bucură, în acelaşi timp, de fericirea deplină şi de nemurire"[4].

La fel ca toate senzaţiile, sufletul e şi el „un lucru corporal alcătuit din particule fine, împrăştiate în toată masa corpului nostru, foarte asemănător vântului"[5]. Fiind o alcătuire materială de atomi, sufletul e, la fel ca trupul care-l adăposteşte, inevitabil pieritor:

1 *Apud* Diogenes Laertios, *ed. cit.*, p. 322.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*
4 *Ibid.*, p. 330.
5 *Ibid.*, p. 327.

> De aceea, atât timp cât sufletul este în corp, acesta nu-şi pierde niciodată facultatea de a simţi, chiar dacă se amputează un membru al corpului. Dacă corpul care îl adăposteşte se destramă cu totul sau în parte, şi sufletul piere, dar dacă reuşeşte să persiste, atunci va avea senzaţii. Ceea ce rămâne din corp însă, fie că continuă să persiste în întregime, fie numai în parte, nu mai are sensibilitate dacă sufletul s-a despărţit de el, adică acea mulţime de atomi care constituie natura sufletului. Şi mai mult chiar, când întregul agregat al corpului este distrus, sufletul se risipeşte şi el şi nu mai are aceleaşi facultăţi de mai înainte şi nici aceleaşi mişcări, din care cauză nu mai posedă nici facultatea de percepţie senzorială.[1]

Urmându-l şi aici pe Democrit, Epicur afirmă că omul trebuie să aspire la fericire – sinonimă cu liniştea sufletească – şi că poate ajunge la ea numai prin cunoaşterea raţională a cauzelor fenomenelor. Sursa nefericirii rezidă deci în ignoranţă, care-i determină pe oameni să *creadă* (credinţa, în acest context, devine un fapt negativ) în mituri şi superstiţii şi să se teamă, în mod iraţional, de forţe oculte aflate dincolo de orizontul lor de înţelegere:

> [C]ea mai mare tulburare a sufletelor oamenilor ia naştere din credinţa că diferitele corpuri cereşti sunt fericite şi nepieritoare şi că în acelaşi timp li se atribuie voinţă, acţiuni şi intervenţii incompatibile cu această idee; şi încă din aşteptarea şi teama unui chin veşnic, fie din bănuiala deşteptată de mituri, fie din spaima în faţa nesimţirii morţii, ca şi cum aceasta ne-ar atinge cu ceva; şi din ajungerea în această stare nu prin convingere, ci printr-o alunecare iraţională, aşa încât dacă oamenii nu pun o stavilă fricii lor, suferă o tot atât de mare tulburare, ba chiar mai multă, decât omul ale cărui vederi asupra acestor chestiuni sunt foarte neprecise. Într-adevăr, a avea linişte sufletească înseamnă a fi eliberat de toate aceste tulburări şi a avea mereu în minte amintirea celor mai generale şi nepieritoare adevăruri."[2]

Epicur descrie aici cu exactitate mecanismul fricii iraţionale produse de fantasme nedemonstrabile, pe care, la fel ca Freud şi alţii

[1] *Ibid.*

[2] *Apud* Diogenes Laertios, *ed. cit.*, p. 331.

mult mai târziu, o consideră însă vindecabilă prin efortul raţiunii de a dovedi lipsa de temei a tuturor acestor năluciri: „Dacă le vom cerceta cu atenţie, vom descoperi în mod just cauza de unde vine tulburarea şi teama şi ne vom elibera de acestea, explicând cauzele fenomenelor cereşti şi ale tuturor celorlalte lucruri care ni se întâmplă în mod constant şi care, toate, provoacă o teamă extremă celorlalţi oameni"[1].

A treia epistolă reprodusă de Diogenes Laertios, adresată lui Menoiceus, tratează mai pe larg problema fericirii, pe care Epicur o consideră inseparabilă de dobândirea înţelepciunii. Modelul la care trebuie să aspire omul e fericirea zeilor, a căror existenţă nu trebuie contestată, dar în acelaşi timp nici nu trebuie creditată opinia generală a mulţimii în legătură cu aceştia, căci nu se poate afirma nimic cu certitudine în această chestiune; orice aserţiuni, aşadar, despre existenţa zeilor sunt inevitabil false, iar cel care îşi suspendă judecata e mai aproape de înţelegerea justă a problemei:

> Nu omul care neagă zeii adoraţi de mulţime este lipsit de pietate, ci acela care ia drept bune părerile mulţimii despre zei. Cele ce spun oamenii despre zei nu sunt anticipaţii, ci presupuneri false; aşa explică ei că celor ticăloşi le vin cele mai mari rele, din mânia zeilor, iar celor buni, cele mai mari fericiri şi că zeii sunt totdeauna stăpâniţi de propriile lor calităţi şi le plac oamenii la fel ca ei, dar că resping, ca străin, tot ce nu este de felul lor.[2]

Respingerea acestor false conjecturi e menită, în fond, să asigure acea linişte interioară sinonimă cu fericirea; dacă zeii nu se amestecă în treburile oamenilor, cum sugerează Epicur, nici oamenii nu ar trebui să fie preocupaţi de existenţa zeilor, care devine astfel sinonimă cu nonexistenţa.

În afară de teama de zei, liniştea sufletească a omului mai poate fi tulburată de teama de moarte, mai înfiorătoare încă, dar la fel de nefondată în viziunea lui Epicur. Argumentele împotriva ei constituie cheia de boltă a eticii epicuriene: întrucât senzaţiile (adică plăcerea şi durerea) reprezintă sursa binelui şi a răului, moartea, care nu în-

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 339.

seamnă nimic altceva decât privarea de senzaţii, nu ne poate afecta în niciun fel, iar recunoaşterea acestui fapt ne face în cele din urmă plăcută ideea că viaţa are un sfârşit, suprimându-ne dorinţa (la fel de neîntemeiată) de nemurire:

> Într-adevăr, viaţa nu înspăimântă pe acela care a înţeles temeinic că nu-i nimic înspăimântător în încetarea vieţii. De aceea, nebun e omul care spune că se teme de moarte, nu fiindcă va suferi când moartea vine, ci din cauză că suferă în aşteptarea ei. Căci ceea ce nu ne aduce niciun rău, când e sosit, produce numai o suferinţă lipsită de temei, în aşteptare. De aceea, moartea, cel mai înfricoşător dintre rele, nu are nicio legătură cu noi, dat fiind că atât cât existăm noi moartea nu există, iar când vine ea, noi nu mai existăm. Ea nu are nicio legătură nici cu cel viu, nici cu cel mort, căci pentru cel viu, nu există încă, iar cel mort nu mai există el.[1]

Scopul vieţii, consideră mai departe Epicur, trebuie să fie căutarea plăcerii, care însă nu trebuie înţeleasă ca desfătare senzuală, cum a fost adesea interpretată de detractorii epicureismului, ci ca „absenţa suferinţei din corp şi a tulburării din suflet"[2]. La aceasta se poate ajunge nu dând frâu liber poftelor trupeşti, ci numai pe calea înţeleaptă a virtuţii, căci „nu putem duce o viaţă plăcută dacă nu-i şi o viaţă înţeleaptă, cumsecade şi dreaptă, şi nici să ducem o viaţă înţeleaptă, cumsecade şi dreaptă, care să nu fie şi o viaţă plăcută, deoarece virtuţile merg mână în mână cu viaţa plăcută, iar viaţa plăcută nu poate fi despărţită de virtuţi"[3]. Înţelept este acela care, eliberat de temeri iraţionale şi de dorinţe irealizabile, priveşte viaţa cu seninătate, nelăsându-se tulburat de ideea de destin sau instanţă supranaturală care ar guverna-o: „Destinul, pe care unii îl prezintă ca stăpân peste toate, el îl ia în râs, afirmând mai degrabă că unele lucruri se întâmplă prin necesitate, altele prin întâmplare, altele prin acţiunea noastră proprie"[4].

Epicureismul s-a bucurat de mare ecou în Antichitate, exercitând o puternică influenţă inclusiv asupra unor scriitori latini noto-

1 *Ibid.*, pp. 339-340.
2 *Ibid.*, p. 340.
3 *Ibid.*, p. 341.
4 *Ibid.*

rii, ca Vergilius, Horatius, Cicero sau Seneca. Cel mai celebru text care expune într-o formă poematică principiile acestei filosofii (fără a se rezuma la ea) este însă *De rerum natura* (*Despre natura lucrurilor* sau *Poemul naturii*) al lui **Titus Lucretius Carus** (cca. 99 - cca. 55 î.e.n.), veritabilă capodoperă a literaturii didactice şi compendiu original al cunoştinţelor Antichităţii, redactat în hexametri dactilici cu o desăvârşită virtuozitate stilistică. De la bun început, autorul îşi declară deschis admiraţia nemărginită faţă de Epicur, pe care-l consideră mult mai presus decât toţi gânditorii: „El ce-ntrecut-a prin geniu pe toţi şi-i făcu să pălească, / Astfel cum stele pălesc când se-nalţă eticul soare"[1]. Meritul fundamental al lui Epicur – subliniază Lucretius în panegiricul din deschiderea Cărţii I – e de a fi avut cel dintâi curajul să-i smulgă pe oameni din robia religiei, redându-le demnitatea ce părea definitiv pierdută:

Omul, în viaţa-i, zăcea la pământ altădată-n ruşine
Ochii oriunde-i îndreptai, sub povara religiei dure;
Din înălţimile bolţii cereşti al ei cap arătându-şi,
Ameninţa muritorii cu îngrozitoarea-i privire,
Când, între oameni, un grec cel dintâi îndrăzni să ridice
Ochi muritori în spre ea şi întâiul i-a stat împotrivă;
Nici a zeităţilor vază, nici trăsnetul, cerul prin tunet
Care-nspăimântă, pe-acesta să-l ţină-n loc n-au fost în stare,
Ci-ntărâtatu-i-au încă aprinsul curaj să dorească
Primul să spargă-ale firii porţi strâmte şi greu zăvorâte. [...]
Astfel religia-nfrântă, la rându-i, călcată-n picioare-i,
Iar biruinţa ne-nalţă, asemeni cu cerul ne face.[2]

Elogiindu-l pe Epicur, Lucretius se plasează în demersul său poetic explicit în descendenţa acestuia. El respinge eventuala acuzaţie de imoralitate ce i s-ar putea aduce prin negarea religiei tradiţionale, arătând că, de-a lungul timpului, religia însăşi „adesea / A zămislit sumedenii de nelegiuiri şi păcate"[3] şi invocă drept exemplu

1 Titus Lucretius Carus, *Poemul naturii*, trad., prefaţă şi note de D. Murărăşu, Ed. Minerva, Bucureşti, 1981, p. 125.

2 *Ibid.*, pp. 5-6.

3 *Ibid.*, p. 6.

sacrificarea Ifigeniei pe altarul Dianei din Aulida pentru succesul războiului troian (episod relatat pentru prima oară în *Iliada*). Sorgintea credinţelor religioase – susţine Lucretius – e teama de pedepse şi chinuri imaginare după moarte, care nu sunt altceva decât născociri ale preoţilor şi ale profeţilor:

Tu chiar, învins de profeţi prin cuvinte ce umplu de spaimă,
Poate, ca mâini, căuta-vei de noi să te dai la o parte...
Ce năluciri negreşit n-ar putea ticluipentru tine,
Care schimbându-ţi deplin şi purtarea şi felul de viaţă,
Să-ţi otrăvească prin teamă mereu bucuriile-ţi toate!
Nu-i de mirare: când omul ar şti că alaiul de lipsuri
Are hotar anumit, în vreun chip ar putea piept să ţină
Şi superstiţiei şi prevestitelor furii divine.
Nu-i însă mijloc acum, nici putinţă de împotrivire,
Căci şi în moarte ţi-e teamă de neîncetate osânde.[1]

Scopul declarat al lui Lucretius e, în consecinţă, acela de a-i elibera pe oameni de teamă şi superstiţii dăunătoare liniştii sufleteşti. În Cartea a IV-a a poemului, el formulează şi mai clar miza principală a creaţiei sale: să-i înveţe pe alţii „despre lucruri măreţe" şi să caute „smulgerea minţii din lanţul cel strâns al religiei", pătrunzând „tainele întregei naturi şi necuprinsul folos al ştiinţei"[2]. Va să zică, religia şi ştiinţa sunt situate deja pe poziţii antagoniste, prima fiind considerată profund dăunătoare minţii (i.e. libertăţii de gândire), iar a doua infinit benefică. Pe urmele lui Democrit şi Epicur, Lucretius afirmă că universul nu a fost creat *ex nihilo*, conform unui plan divin, ci a luat naştere din ciocnirea întâmplătoare a „seminţelor prime" (atomii), care sunt neperisabile; materia e veşnică, astfel încât „niciun lucru nu intră în nimicnicie, ci toate / Prin despărţire se-ntorc la atomii de-obârşie iarăşi"[3]. Zeii, consideră Lucretius, nu se amestecă nici în orânduirea cosmosului, nici în treburile oamenilor, prin-

[1] *Ibid.*, p. 7.
[2] *Ibid.*, p. 128.
[3] *Ibid.*, p. 12.

cipalul argument (de ordin cvasi-genetic) fiind acela că din aceleaşi seminţe nu se pot naşte lucruri diferite:

Când vom vedea că nimic din nimic nu se naşte-n natură,
Mai cu temei vom pătrunde aceea ce e-n cercetare,
Orişice lucru din ce se-nfiripă şi cum de pe lume
Totul se îndeplineşte şi fără de-al zeilor reazem.
Căci din nimic de s-ar face, o speţă ori alta ar naşte-o
Orişice lucru, şi-atunci de prisos să mai fie seminţe.
Oamenii s-ar naşte din mare, din ţărnă-ar putea să răsară
Peştii solzoşi şi din cer ar zbucni feluritele pasări; [...]
Vezi, nefiind înzestrate cu zămislitoare seminţe,
Cum s-ar putea ca oricare să-şi aibă statornică mamă?[1]

În privinţa sufletului, Lucretius recuză ideea nemuririi, susţinută, de pildă, de Platon, afirmând că sufletul e inseparabil de trup, aşadar e la rându-i muritor, căci e „nebunie curată" să crezi că „e unit cu ce piere ceva ce trăieşte de-a pururi"[2]. Sufletul nu poate exista independent de simţuri, cum credeau poeţii şi pictorii care şi-au imaginat infernul, căci: „De trup despărţindu-se, cum să mai aibă un suflet / Ochi ca să vadă ori nări, apoi limbă, ureche sau mână? / Singur prin el, aşadar, nici nu simte şi nici nu există"[3]. Şi dacă sufletul e pieritor, rezultă că moartea nu trebuie să ne înspăimânte, căci ea înseamnă absenţa simţirii, aneantizarea totală:

Poţi încheia că nu ai de nimic a te teme de moarte:
Cela ce nu mai viază nu ştie ce-i nefericirea,
N-are a face de-a fost sau nu zămislit altădată,
Căci muritoarea viaţă a-nfrânt-o o veşnică moarte.[4]
Moartea, deci, nu trebuie privită cu jale, ci cu seninătate, ca o necesitate naturală:
Nimeni nu-i ars de dorinţi după sine şi propria-i viaţă,
Când, cufundate în somn, sunt şi suflet şi trup în odihnă.

[1] *Ibid.*, p. 9.
Ibid., p. 117.
Ibid., p. 110.
Ibid., p. 119.

Dar să gândim toţi atunci că aşa e şi-n somnul cel veşnic
Şi că deloc vreo părere de rău nu ne poate atinge.[1]

E lesne de înţeles de ce valoarea acestui poem de excepţie al Antichităţii a fost minimalizată odată cu consolidarea creştinismului, aşa cum şi filosofia epicureică (principalul oponent al obscurantismului şi dogmatismului religios) a fost denaturată (prin identificare cu hedonismul) spre a fi mai lesne combătută.

În Imperiul Roman, lucrurile nu s-au schimbat foarte mult, în ceea ce priveşte religia, în raport cu societatea antică greacă. Cetăţenii romani aveau în principiu obligaţia de a respecta zeii acreditaţi, însă alte culte religioase, precum creştinismul, nu erau prigonite decât atunci când deveneau fenomene de amploare ce ameninţau să destabilizeze ordinea instituită. Raţiunea persecuţiilor creştinilor, sporadice de altminteri, a fost aşadar tot politică: refuzul acestora de a respecta zeii consacraţi (printre care se număra şi împăratul) era considerat, desigur, o atitudine politică ostilă, sinonimă cu rebeliunea. La fel pare să fi stat lucrurile şi în ceea ce priveşte impietatea, care de regulă nu a fost prigonită decât atunci când a fost la rândul ei percepută ca o problemă politică, ea manifestându-se aproape neîngrădit chiar în scrieri de maximă audienţă. Astfel, persiflări sau atacuri la adresa superstiţiilor şi a credinţelor populare aflăm şi în comediile lui Plautus (254-184 î.e.n.), şi în scrierile lui Ennius (239-169 î.e.n.), traducătorul lui Euhemeros în latină, iar ceva mai târziu la Cicero (106-43 î.e.n.), care, în *De divinatione*, ridiculizează toate oracolele şi minunile, conchizând că „superstiţia, răspândită la toate popoarele, a subjugat aproape toate spiritele şi a cuprins mintea slabă a oamenilor"[2], iar în dialogul *De natura deorum* pune la îndoială însăşi natura zeilor[3]. O contestare şi mai fermă a existenţei acestora aflăm după circa un secol în secţiunea *De Deo* a monu-

[1] *Ibid.*, p. 121.

Marcus Tullius Cicero, *Despre divinaţie / De divinatione*, ediţie bilingvă, trad. De Gabriela Haja şi Mihaela Paraschiv, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, p. 197.

[3] De notat că, în momentul când creştinismul va deveni o problemă majoră în Imperiul Roman, împăratul Diocleţian va considera aceste scrieri ale lui Cicero periculoase pentru religia oficială şi va dispune arderea lor în 308 e.n.

mentalei lucrări *Naturalis Historia* a lui **Plinius cel Bătrân** (25-79 e.n.), care consideră că divinitatea tutelară a cosmosului e soarele, pe care-l numeşte „sufletul sau, mai exact, inteligenţa lumii întregi", întrucât este principiul ordonator al naturii[1]. În opinia lui Pliniu, nu există alţi zei, sau, „în cazul în care există undeva vreun altul diferit de lume, el este tot ce se simte, tot ce se vede, tot ce se aude, toată viaţa, tot sufletul, tot el însuşi"[2]. Cu alte cuvinte, dacă se poate vorbi de divinitate, atunci aceasta e sinonimă cu natura, toţi ceilalţi zei fiind pure invenţii datorate slăbiciunii omeneşti. Pliniu discreditează credinţa populară în mai mulţi zei şi toate miturile legate de aceştia, considerându-le aiureli aproape copilăreşti, credinţe vrednice de râs, căci, dacă ar exista, zeii ar avea altceva mai bun de făcut decât să se se preocupe de măruntele vieţi ale oamenilor: „Să credem oare sau să punem la îndoială faptul că fiinţa supremă, oricum ar fi ea, se îngrijeşte de treburile omeneşti, fără a se mânji de o sarcină atât de jalnică şi de complicată?"[3] Concluzia, peremptorie, e că nici oamenii nu ar trebui să se preocupe deloc de zei, căci credinţa în aceştia nu-i face nici mai morali, nici mai fericiţi:

> Nu are niciun rost să hotărâm care alternativă este mai convenabilă pentru neamul omenesc, când unora nu le pasă deloc de zei, iar alţii îi venerează într-un mod ruşinos; ei se pun în slujba unor culte străine şi îi poartă pe zei pe degete, adoră nişte monştri, condamnă unele mâncăruri, dar născocesc altele, îşi impun singuri nişte prescripţii dure care nu le lasă nici măcar somnul liniştit. Nu iau vreo decizie nici în privinţa căsătoriilor, nici a copiilor şi nici a vreunui alt lucru, dacă nu le sunt favorabile auspiciile. Alţii mint chiar pe Capitoliu şi jură strâmb pe Iupiter, cel care pedepseşte cu trăsnetul său. Pe ultimii nelegiuirile lor îi ajută, iar pe cei dintâi îi supun la chinuri.[4]

---

1 Plinius, *Naturalis Historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate*, Volumul I – Cosmologia. Geografia, trad. de Ioana Costa şi Tudor Dinu, ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Ioana Costa, indice şi note lingvistice de Tudor Dinu, Ed. Polirom, Iaşi, 2001, p. 31.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 32.

4 *Ibid.*

A aştepta din partea zeilor minuni care contrazic legile naturii e aşadar o atitudine puerilă, semn al slăbiciunii firii umane, căci, în fond, singura divinitate e natura însăşi, care nu se poate contrazice pe sine:

> O consolare însemnată pentru imperfecţiunea firii omeneşti este faptul că nici zeul nu poate totul. Căci, chiar dacă ar vrea, el nu e în stare să-şi hotărască moartea, binefacerea cea mai mare pe care i-a dat-o omului în mijlocul atâtor chinuri ale existenţei, şi nici să le ofere viaţă veşnică muritorilor ori să-i învie pe defuncţi. [...] Nu are nicio putere asupra trecutului, în afară de aceea de a-l face uitat şi, ca să dovedim înrudirea noastră cu zeul prin nişte argumente glumeţe, să luăm aminte că nu e în stare să facă altfel încât doi ori zece să nu dea douăzeci sau multe alte lucruri asemănătoare. Prin aceste argumente este afirmată fără nicio umbră de îndoială puterea naturii, care este, de fapt, ceea ce noi numim zeu.[1]

Acelaşi scepticism religios, chiar dacă nu e exprimat de obicei la fel de direct, se constată şi la alţi autori importanţi din epocă, precum Horatius (şi el un epicurean), Petronius sau Seneca. Însă niciun scriitor al Antichităţii nu a criticat mai savuros, sub forma dialogului comic sau a naraţiunii satirice, credinţele religioase din Imperiul Roman ca **Lucian din Samosata** (cca. 125 - 180 e.n.). Nu e vorba numai de politeismul legiferat oficial, ci şi de religia creştină disidentă care, în ciuda persecuţiilor, câştigase deja, se pare, destui adepţi pe fondul unei stări generale de marasm social. Referitor la cultul zeilor olimpieni, există între scrierile lui Lucian mai multe dialoguri care denunţă la modul burlesc absurditatea miturilor născocite pe seama lor. În *Dialogurile zeilor*, de pildă, Hermes e hoţ încă din faşă, iar Zeus e înfăţişat mai întâi „în durerile facerii", înainte să o nască pe Atena din cap, dureri pe care, nemaiputându-le suporta, îi cere lui Hefaistos să-i despice capul cu securea; ascultându-i porunca, acesta e, pe bună dreptate, uimit de ceea ce descoperă: o fecioară gata înarmată care se pregăteşte pentru luptă şi care creşte în câteva clipe, chiar sub ochii lor, ajungând în floarea vârstei. O altă naştere legendară – a lui Dionysos din coapsa

[1] *Ibid.*, p. 33.

lui Zeus – e parodiată şi mai savuros într-un dialog între Poseidon şi Hermes despre „fericitul eveniment":

Hermes:	Zeus a născut adineaori, Poseidon...
Poseidon:	Drept cine mă iei? Cum ar putea Zeus să nască? Cu cine-o fi zămislit copilul? Nu pot să cred că-i androgin! Să nu fi ştiut noi lucrul ăsta? Dar nici pântecul nu-i crescuse!
Hermes:	Ai dreptate! Dar n u în pântec îşi purta el plodul.
Poseidon:	Acum înţeleg: şi de astă dată plodul i s-a născut din cap, aşa cum i s-a întâmplat şi cu Athena! La el, din ţeastă vin naşterile.
Hermes:	Nu! Pe copilaşul Semelei îl purta în coapsă.
Poseidon:	Grozav mai e! Îşi ţine plozii şi-i naşte prin toate părţile trupului său! Dar cine-i Semele?
Hermes:	O tebană, una din fiicele lui Cadmos. Împreunându-se cu ea, Zeus a lăsat-o grea.
Poseidon:	Aşadar, Hermes, în locul ei a născut Zeus!
Hermes:	Chiar aşa! Măcar că un lucru ca ăsta e greu să-ţi treacă prin minte.[1]

Lucian coboară în derizoriu toate poveştile născocite pe seama zeilor şi a eroilor mitologici. Astfel, Asclepios şi Heracles se ceartă pentru locul ocupat la masa zeilor, disputa fiind tranşată de Zeus prin decizia ca Asclepios să se aşeze înaintea lui Heracles „pentru că el a murit mai întâi"; Hera, Atena şi Afrodita îl iau ca judecător al frumuseţii lor pe Paris, fiecare încercând să-l mituiască: Hera îi promite Asia, Atena că-l va face invincibil în luptă, iar Afrodita că i-o va da pe Elena (după cum se ştie, acest din urmă dar a fost acceptat); Zeus are nenumărate aventuri amoroase, interesându-se de iubitele sale prin intermediul lui Hermes; acesta se plânge că are o slujbă grea, ziua fiind servitor la masa zeilor, iar noaptea trebuind să conducă sufletele în lăcaşul lui Pluton etc. Zeii sunt înfăţişaţi ca nişte muritori de rând, cu defecte nenumărate: meschini, vicioşi, corupţi şi complet lipsiţi de demnitate.

[1] Lucian din Samosata, *Scrieri alese*, trad. şi note de Radu Hîncu, introducere de Petru Creţia, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1959, p. 65.

Într-un alt dialog intitulat *Din pătimirile lui Zeus*, acesta se arată preocupat de proliferarea opiniilor ateiste printre muritori şi asistă împreună cu ceilalţi zei din Olimp la o dispută între epicurianul Damis şi stoicul Timocle, în care primul distruge rând pe rând toate argumentele în favoarea existenţei zeilor susţinute de cel de-al doilea: totul se desfăşoară la voia întâmplării, în virtutea unei forţe oarbe; ceea ce se numeşte „rânduială" nu e de fapt decât necesitate; dacă mari poeţi ca Homer au susţinut existenţa zeilor nu înseamnă neapărat că au spus adevărul, „căci poeţilor nu le pasă de adevăr, grija lor fiind doar cum să farmece urechile ascultătorilor"; zeii diferă mult de la un popor la altul; zeul suprem („cârmaciul corabiei") nu e prea iscusit, căci nu dă fiecăruia soarta pe care-o merită, nedeosebindu-i pe oamenii răi de cei buni etc. Triumful lui Damis e total, iar Timocle, în schimb, excedat de umilinţa eşecului, îl umple de ocări şi fuge după el ca să-i crape capul cu un pietroi. Zeii sunt foarte îngrijoraţi de izbânda lui Damis, însă Hermes îi liniştеşte astfel: „Ce mare nenorocire dacă vreo câţiva oameni s-au lăsat convinşi de spusele lui Damis? Sunt mult mai mulţi aceia care gândesc altmintrelea, nu numai hellenii de rând, dar şi toţi barbarii"[1]. Credinţa în zei, vasăzică, nu va dispărea niciodată, indiferent de argumentele ateilor. Zeus, totuşi, declară în final că ar prefera să-l aibă pe Damis aliat.

Un alt dialog pe aceeaşi temă a dizolvării credinţei e *Îndoita învinuire sau tribunalele*, în care Zeus se plânge că nu se poate odihni de teamă că astfel ar da apă la moară epicurienilor (*recte* ateilor) şi, în consecinţă, cultele religioase ar fi ameninţate cu dizolvarea, iar zeii, rămânând fără ofrande, ar muri de foame la propriu:

> Căci îndată ce-aş aţipi, s-ar şi dovedi că Epicur are dreptate când susţine că zeii nu poartă de grijă celor înfăptuite pe pământ. Şi dacă oamenii l-ar crede pe Epicur, primejdia n-ar fi deloc mică. Templele noastre ar rămâne fără ghirlande, străzile n-ar mai fi străbătute de mirosul grăsimii, nu s-ar mai folosi craterul pentru libaţii, iar altarele ar sta reci. Pe scurt, n-ar mai exista nici sacrificii, nici

[1] *Ibid.*, pp. 563-573.

victime plăcute zeilor, iar în lumea noastră ar bântui o neînchipuit de mare foamete.[1]

Zeii sunt aşadar născociri (ficţiuni) ale poeţilor (ideea apare şi în *Timon sau mizantropul*), iar credulitatea şi ignoranţa oamenilor le conferă acestora credibilitate. Despre cum funcţionează mecanismul credinţelor religioase vorbeşte – sub aceeaşi formă ironic-demistificatoare – povestirea *Despre moartea lui Peregrinos*, ţinta şarjei fiind de data aceasta adepţii unui nou cult: creştinismul. Naratorul îi priveşte pe creştini cu un soi de milă amuzată, ca pe nişte făpturi *nefericite*, adică mult prea credule, aflate la cheremul oricărui impostor:

> Nefericiţii ăştia de creştini sunt încredinţaţi că vor trăi în veşnicie. Iată pentru ce dispreţuiesc moartea, iar cei mai mulţi se bucură dacă au prilejul s-o înfrunte. Ba, mai mult încă, primul lor dătător de legi i-a făcut să creadă că sunt toţi fraţi între ei, de îndată ce, schimbându-şi legea şi tăgăduindu-i pe zeii hellenilor, începură să se închine vestitului sofist care fusese răstignit şi să trăiască după legile date de el. Din acea clipă ei dispreţuiră, de asemenea, orice fel de bun, socotind că averile le stăpânesc în devălmăşie. Dar niciuna din credinţele lor nu e primită de aceşti creştini pe calea unei tradiţii bine întemeiate. Bunăoară, dacă vine la ei vreun pehlivan mai isteţ ca alţii, în scurt timp, se îmbogăţeşte, bătându-şi joc de prostia lor.[2]

Un astfel de „pehlivan" este şi protagonistul naraţiunii în discuţie, Peregrinos Proteus, care, după ce şi-a sugrumat tatăl ca să-i moştenească averea, este exilat din Hellada şi, rătăcind dintr-un loc în altul, află adăpost la creştini şi se iniţiază în învăţătura lor. Ajunge în scurt timp un învăţat şi chiar un profet, este întemniţat pentru că e creştin, dobândind astfel „o faimă destul de mare pentru tot restul vieţii", întrucât „ajunsese vestit pentru vrăjitorii şi pentru setea lui de slavă, cele două ambiţii ale lui Proteus". Creştinii consideră întemniţarea lui „o adevărată năpastă" şi fac tot ce le stă în putinţă ca să-l elibereze, însă, nereuşind, îi acordă o grijă nemaipomenită, copleşindu-l cu daruri şi

[1] *Ibid.*, p. 327.
[2] *Ibid.*, pp. 489-490.

atenţii de tot felul. Până la urmă, guvernatorul Siriei îl eliberează „fiindcă a înţeles că acesta într-atâta se smintise, încât bucuros ar fi primit moartea, numai ca oamenii ce vor veni să-i slăvească amintirea"[1]. După un timp, însă, pierde încrederea creştinilor întrucât încălcase unele „porunci" ale acestora şi adoptă filosofia cinică, dobândind iarăşi o mare faimă, de data aceasta pentru neruşinarea lui, nu pentru multă vreme totuşi. Dându-i-se în vileag şarlataniile, ia hotărârea eroică să moară glorios, aruncându-se în foc în văzul tuturor, pe un rug construit chiar de el. Naratorul îi ia în râs şi această ultimă vanitate, povestindu-le totodată „prostănacilor" cele mai aberante istorii despre metamorfozele lui după moarte: Proteus s-ar fi ridicat la cer sub forma unui vultur care rostea cu un „detunător glas omenesc": „Am părăsit pământul şi mă îndrept către Olimp", iar oamenii „uluiţi şi stăpâniţi de spaimă începeau să adore divinitatea lui Proteus", întrebându-l pe personajul-narator în ce direcţie o luase vulturul, spre răsărit sau spre apus, la care acesta răspundea tot ce-i trecea prin minte.

Povestirea deconstruieşte ironic modul de naştere a miturilor şi a credinţelor religioase de oricând şi de oriunde (în fond, şi Moise, Iisus Hristos, Buddha sau Mahomed ar fi putut la fel de bine să fie un Peregrinos): mai departe, naratorul se întoarce în marele sobor al cetăţii, unde întâlneşte un om cărunt care, deşi pare „vrednic de toată încrederea" având în vedere „gravitatea fiinţei sale", susţine că la scurtă vreme după arderea lui pe rug l-a şi văzut pe Proteus plimbându-se vesel înveşmântat într-o haină albă şi împodobit cu o cunună de măslin sălbatic (nota bene: „miracolul" seamănă uimitor de bine cu cel povestit cam tot pe atunci de evangheliştii creştini în legătură cu învierea lui Iisus). Concluzia e, la urma urmei, valabilă pentru orice credinţă într-un Mesia providenţial:

> Gândeşte-te acum la cele ce se vor crede pe viitor cu privire la Peregrinos: câte albine n-au să vină în acel loc, câţi greieri n-au să cânte acolo, câte ciori n-au să zboare pe deasupra, ca şi pe deasupra mormântului lui Hesiod! Nu mai pomenesc câte şi mai câte alte minunăţii! La eleeni înşişi şi la ceilalţi helleni, cărora se spune

[1] *Ibid.*, p. 490.

că Peregrinos le-a trims scrisori, nu mă îndoiesc că de îndată i se vor înălța foarte multe statui.[1]

Un „caracter" aproape identic este protagonistul narațiunii satirice *Alexandru sau profetul mincinos*, „un suflet în care sunt amestecate minciuna, vicleșugurile, jurămintele strâmbe, planurile nelegiuite" cu o „fire convingătoare și capabilă să câștige încrederea celorlalți, iscusită în simularea virtuții, prefăcându-se că urzește altceva decât ceea ce are de gând", astfel încât: „Nimeni, când l-a văzut pentru prima dată pe Alexandru, n-a plecat fără să fi fost încredințat că are de-a face cu omul cel mai de treabă, cel mai la locul lui și, mai mult decât atât, cu omul cel mai deschis și mai sincer din câți se află pe lume"[2]. Povestea lui e emblematică pentru modul de naștere a cultelor religioase, prin manipularea maselor ignorante și credule de către șarlatani dornici să profite de pe urma lor. Fiind „nespus de frumos" în prima tinerețe, Alexandru „nu se sfia să se prostitueze", printre iubiții săi numărându-se și un fost prieten al vestitului profet Apollonios din Tyana, „unul dintre acei șarlatani care se îndeletnicesc cu magia" și „făgăduiesc vrăji minunate"; împreună cu acesta, pune la cale un plan de a se îmbogăți pe seama credulității oamenilor, prin înălțarea unui sanctuar profetic și orânduirea unui oracol similar cu cele din Delfi, Delos și Claros. Alexandru pretinde a fi descendentul legendarului Perseu (poartă o sabie încovoiată la fel ca a acestuia), așadar o ființă divină. Apariția sa teatrală îi umple pe toți de uimire:

> Se prefăcea că e în delir. Uneori gura i se umplea de spumă. I-a fost ușor să facă asta, mestecând rădăcină de săpunel, iarbă care slujește în boiangerie. Dar și această spumă era, în ochii privitorilor, ceva zeiesc și înspăimântător.[3]

Ulterior, Alexandru mai pretinde că e trimisul lui Asclepios (zeu reprezentat printr-un șarpe), scoțând, aidoma unui scamator în fața unei mulțimi de gură-cască, dintr-un ou de gâscă un pui de șarpe pe

1 *Ibid.*, p. 502.
2 *Ibid.*, p. 509.
3 *Ibid.*, pp. 513-514.

care tot el îl vârâse acolo şi strigând „că-l are pe Asclepios". Puţin mai târziu, ascunde sub mantie un şarpe mult mai mare cumpărat înainte de la un târg şi pretinde că e acelaşi şarpe-zeu crescut peste noapte; peste şarpele real pune un cap de şarpe confecţionat din pânză şi pictat cu un chip asemănător celui de om, pe care îl arată tuturor. „Miracolul" este povestit astfel:

> Închipuie-ţi acum o cămăruţă, destul de întunecoasă, căci nu primea lumină îndeajuns; mulţimea de oameni adunată acolo de pretutindeni închipuie-ţi-o într-o mare tulburare, uluită încă mai dinainte şi înflăcărată de nădejdi. Când aceştia intrară, o mare minunăţie li se înfăţişă ochilor. Şi era firesc să fie uimiţi, căci şarpele, pe care cu câteva zile în urmă îl văzuseră mic, ajunsese acum uriaş şi cu chip de om; ba se mai arăta şi foarte blând. Oamenii, înghesuiţi spre ieşire, mai-nainte de a fi privit lucrurile acelea cu luare-aminte, erau împinşi în afară de cei care intrau fără preget.[1]

Povestea ilustrează modul cum se naşte fervoarea religioasă – şi, în fond, însăşi religia organizată – dintr-o mistificare grosolană pe seama credulităţii maselor:

> După ce pleca, fiecare privitor ducea vestea, cum era şi firesc, că l-a văzut pe zeu născându-se, că mai apoi l-a pipăit, întrucât ajunsese în scurtă vreme uriaş, că faţa lui semăna cu a omului. S-au făcut mai târziu picturi, icoane şi statui ale acestui zeu, reprezentările fiind din aramă sau din argint şi purtând ca inscripţie numele zeităţii. A fost numit Glykon, după o poruncă zeiască transmisă printr-un vers al oracolului. Căci Alexandru proclamase: „Sunt Glykon, nepotul lui Zeus, lumină pentru muritori".[2]

Alexandru pretinde că le dezvăluie *oamenilor* oracolele lui Asclepios într-un templu înălţat în cinstea acestuia. Cere un preţ fix pentru fiecare oracol şi în scurt timp se îmbogăţeşte. Fiind „un şarlatan şi un iubitor de scamatorii magice, vrăjmaş al adevărului", intră în conflict cu discipolii lui Epicur, pe care naratorul îl consideră drept

[1] *Ibid.*, p. 516.
[2] *Ibid.*, p. 517.

„bărbatul care a pătruns natura lucrurilor, singurul care a priceput adevărul cuprins în ele"; în schimb, e prieten cu discipolii lui Platon, Chrysipp şi Pitagora, cu care trăieşte „într-o desăvârşită înţelegere" (rezultă implicit că aceşti filosofi sunt percepuţi la rândul lor ca amatori de mistificări)[1]. Ura lui Alexandru faţă de moştenirea spirituală a lui Epicur e atât de mare încât, găsind într-o bună zi un exemplar al cărţii de căpătâi a acestuia, *Principiile cele mai de seamă*, îi dă foc în piaţa publică „pe un braţ de lemne de smochin, ca şi cum l-ar fi dat pradă flăcărilor pe filozof însuşi", după care îi aruncă cenuşa în mare, rostind oracolul: „Poruncesc să fie arse *Principiile* bătrânului cel orb". Comentariul amar al naratorului (el însuşi un personaj al naraţiunii, aflat în conflict insurmontabil cu protagonistul) anticipează şi deplânge în fond soarta nedreaptă a scrierilor lui Epicur, pierdute până la urmă în întregime din cauza atâtor altora ca Alexandru:

> Nu ştia, blestematul, ce multe binefaceri aduce această carte cititorilor săi, câtă linişte, câtă libertate le prilejuieşte! Căci ea îi mântuieşte de temeri, de năluciri şi minuni, de nădejdi neîntemeiate şi de dorinţe zadarnice. Ea le dă în schimb cuminţenie şi adevăr, purificându-le, în adevăratul înţeles al cuvântului, cugetele, nu prin făclii, prin apă de mare şi prin alte fleacuri de felul acesta, ci prin dreaptă judecată, prin adevăr, prin neprefăcătorie.[2]

Alexandru moare jalnic la 70 de ani după ce i-a putrezit piciorul „până la vintre, mişunând de viermi". Moartea sa e ironică întrucât, pentru a-şi etala originea „divină", el îşi acoperise coapsa cu o piele aurită, pe care o arăta în timpul misterelor. În final, autorul îl lămureşte pe destinatarul textului, epicurianul Celsus (căruia, de altminteri, îi declară o infinită preţuire), asupra scopului urmărit prin această povestire – de a răzbuna memoria lui Epicur, „bărbat într-adevăr divin, cu o fire cerească, singurul cunoscător ce nu dă greş în judecarea lucrurilor frumoase, cel care-şi trece ştiinţa ucenicilor lui şi care face din ei oameni slobozi."[3] Pe de altă parte, Lucian se arată încrezător că

1 *Ibid.*, p. 521.
2 *Ibid.*, pp. 530-531.
3 *Ibid.*, p. 537.

scrierea sa are şi o utilitate pentru sine: „Ea înlătură unele greşeli şi întăreşte în minţile oamenilor cumpăniţi unele adevăruri"[1]. Între altele, pare a fi vorba despre adevărul *necredinţei*, adică al incredulităţii faţă de orice religie.

Deşi în mod deliberat ignorat sau condamnat în perioada ascensiunii şi consolidării creştinismului (Biserica Catolică va pune la *Index* povestirea *Despre moartea lui Peregrinos*), influenţa scrierilor lui Lucian din Samosata asupra spiritelor libere din epoca Renaşterii şi a Iluminismului a fost considerabilă. Astfel, Thomas Morus îi traduce opera în engleză, Erasmus din Rotterdam găseşte în ea o bogată sursă de inspiraţie, ajungând să fie poreclit chiar „al doilea Lucian", Fontenelle imită *Dialogurile zeilor*, iar Voltaire afirmă la rândul lui că ar vrea să scrie în stilul lui Lucian: regăsim, desigur, ironia nimicitoare a acestuia în aproape toate scrierile lui Voltaire; ceva mai târziu, Marx şi Engels îşi exprimă deschis admiraţia faţă de el (cel de al doilea numindu-l „Voltaire-ul Antichităţii clasice") pentru atitudinea sa sceptică faţă de toate religiile.

Despre biografia lui **Celsus**, destinatarul povestirii lui Lucian despre profetul mincinos Alexandru, se cunosc puţine lucruri, singurele informaţii care există fiind transmise de unul dintre Părinţii Bisericii, Origen, într-un text polemic din 248 e.n. intitulat *Contra lui Celsus* (*Kata Kelsou*) ca răspuns la pamfletul acestuia împotriva creştinismului, *Discurs adevărat* (*Alēthēs logos*). Textul lui Celsus a fost redactat, conform opiniilor unor exegeţi, la Alexandria, pe la 177 e.n., an în care au avut loc importante persecuţii ale creştinilor din ordinul împăratului Marcus Aurelius. Din scrierea lui Origen aflăm că Celsus era un reputat filosof care cunoştea toate doctrinele filosofice şi religioase importante ale Antichităţii, precum şi textele biblice (mai puţin epistolele lui Pavel şi cărţile profeţilor), sectele din cadrul creştinismului, mitologiile popoarelor antice etc. Principalul scop al pamfletului său, primul atac sistematic împotriva creştinismului din câte se cunosc, a fost, probabil, de a justifica măsurile punitive ale împăratului cu argumentul necesităţii de a întări ordinea imperiului, pe care această sectă religioasă ameninţa să o destabilizeze. Origen citează pe

[1] *Ibid.*

larg opiniile lui Celsus (o parte dintre ele puse în gura unui iudeu) cu scopul de a le combate punct cu punct, însă, din cauza absenţei ghilimelelor sau a altor delimitări, discursul sursă (vocea auctorială) e destul de dificil de decelat.

Primul argument al lui Celsus împotriva creştinilor este aşadar de ordin politic: în pofida legilor în vigoare, aceştia „formează între ei grupări secrete"[1] care au un caracter subversiv în raport atât cu religia oficială, cât şi cu ordinea socială instituită. Din punct de vedere moral, învăţătura lor e „vătămătoare vieţii omeneşti"[2] şi, totodată, există o contradicţie flagrantă între morala creştină şi cea civilă, rezumată astfel:

> Din două lucruri să alegem pe unul: 1. dacă creştinii socot că-i sub demnitatea lor să ia parte la serbările religioase obişnuite şi să aducă cinstirea cuvenită dregătorilor respectivi, atunci să renunţe a fi promovaţi în rândul bărbaţilor statului, să nu se căsătorească şi să nu mai nască copii sau să nu mai întreprindă altceva în viaţă, ci să plece toţi cât mai degrabă dintre noi, fără să mai rămână aici nici sămânţa de la ei şi astfel spiţa lor să se pustiască cu totul de pe faţa pământului. 2. În schimb, dacă ei înţeleg să se căsătorească, să facă copii, să se bucure de roadele pământului şi să participe atât la bucuriile vieţii, cât şi la durerile cu care e împreunată ea (căci firea cere ca toţi oamenii să fie încercaţi de rele, întrucât e necesar să fie şi suferinţe pe lume şi deoarece nici creştinii n-ar găsi loc în altă parte în această viaţă), atunci va trebui să dea fiinţelor care ne stau în frunte onorurile pe care le merită şi să ne împlinim datoriile vieţii până când vom fi absolviţi de acest legământ, ca să nu se pară că ne-am arăta nerecunoscători faţă de ei. Căci, ar fi nedrept să iei parte la bunurile lor fără ca să le plăteşti nimic în schimb.[3]

Un alt argument împotriva creştinismului, după Celsus, e de ordin social, secta creştină fiind alcătuită în marea majoritate din oameni

[1] *Apud* Origen, *Scrieri alese. Partea a patra: Contra lui Celsus*, studiu introd., trad. şi note de pr. prof. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1984, p. 30.

[2] *Ibid.*, p. 52.

[3] *Ibid.*, pp. 530-531.

de condiţie umilă, lipsiţi de învăţătură şi educaţie: învăţătura creştină „e simplă, iar din pricina simplităţii şi a lipsei oricărei culturi ea n-a cucerit decât pe cei simpli şi fără carte"[1]. Dincolo de faptul că are o „origine barbară"[2], această doctrină nu are nimic original: „Ea e ceva ordinar şi, în comparaţie cu alte filozofii, ea nu propovăduieşte nimic nou"[3]. În linii mari, ea e o continuare a monoteismului iudaic, inventat şi el de nişte simpli „păstori de oi şi capre" care, dând ascultare „cuvintelor lui Moise şi lăsându-se convinşi de forţa unor iluzii, au ajuns să creadă că există un singur Dumnezeu", despre care, însă, „nu ştiu mai mult decât numele"[4]. Fiind lipsiţi de cultură, iudeii au scornit nişte poveşti absurde despre facerea lumii şi a omului, unele dintre ele imitaţii grosolane ale unor mituri mai vechi, faţă de care acestea propun o imagine caricaturală, degradată, atât a omului, cât şi a divinităţii:

> Iudeii ghemuiţi într-un colţ al Palestinei au fost oameni cu totul lipsiţi de cultură, care neştiind că odinioară aceste istorii au fost cântate de Hesiod şi de alţi nenumăraţi bărbaţi inspiraţi, au compus nişte poveşti de necrezut şi lipsite de artă despre un om creat de mâna lui Dumnezeu, căruia i s-a suflat suflare de viaţă, despre o femeie luată din coasta bărbatului, despre nişte porunci ale lui Dumnezeu, despre un şarpe ridicat împotriva acestora şi care s-a arătat învingător asupra poruncilor divine, poveşti scornite parcă pentru babe, în care se arată necuviincioşi faţă de Dumnezeu, pe care-l socotesc atât de slab chiar de la început, încât nici pe singurul om, creat de el însuşi, nu l-a putut convinge să-i rămână ascultător.[5]

Deşi cei mai învăţaţi dintre iudei şi creştini încearcă să dea interpretări alegorice acestor poveşti, susţinând că, întrucât conţin adevăruri revelate sau „taine", nu trebuie citite *ad litteram*, multe dintre ele nu se pretează unor atare interpretări; pe de altă parte, alegoriile „sunt mai de ruşine şi mai absurde decât miturile, pentru că printr-o prostie

1 *Ibid.*, p. 52.
2 *Ibid.*, p. 31.
3 *Ibid.*, p. 32.
4 *Ibid.*, pp. 47-48.
5 *Ibid.*, p. 260.

uimitoare şi cu totul de neconceput leagă laolaltă lucruri care nu se pot în niciun fel coordona"[1].

Desigur, sugerează Celsus, nicio fiinţă raţională nu poate admite drept adevăruri incontestabile fapte care contrazic logica şi legile naturii, datoria ei fiind tocmai de a se opune acelor doctrine care încearcă să acrediteze astfel de fapte: „Să nu primim nicio învăţătură, decât dacă-i îndrumată de raţiune şi de mintea superioară, întrucât greşeala e greu de ocolit dacă aprobăm învăţătura în chip necontrolat"[2]. Creştinii fac incontestabil parte din categoria celor care cred „fără discernământ" în zeităţi neverosimile, precum Cybela, Mithra, Hecate sau „alţi şi alţi demoni", explicaţia fiind ignoranţa lor crasă (peste câteva veacuri, într-adevăr, axioma *credo quia absurdum* a lui Tertulian va deveni una dintre dogmele fundamentale ale bisericii creştine):

> Căci, după cum auzim adeseori că printre oamenii simpli prinde uşor teren ignoranţa, fiind uşor influenţabili şi duşi de nas cum vor alţii, tot aşa stau lucrurile şi la creştini, căci unii nevrând nici să dea, nici să ceară socoteală despre ceea ce cred creştinii, ne răspund cam aşa: „Nu cerceta, ci crede; credinţa este cea care te va mântui". De unde trag concluzia că, pentru creştini, „înţelepciunea este un rău în acest veac, pe când nebunia este un bine".[3]

Urmând argumentul raţiunii, Celsus pune în discuţie adevărurile creştinismului, începând cu istoria întemeietorului său, Iisus Hristos, pe care o contestă punct cu punct prin intermediul unui personaj fictiv, un iudeu care pretinde că ar cunoaşte adevărata biografie a personajului sacru[4]. În versiunea acestuia, Iisus ar fi inventat el însuşi naşterea lui dintr-o fecioară, căci în realitate mama sa ar fi fost o torcătoare săracă, alungată de tâmplarul care o ceruse în căsătorie pe motiv că ar fi fost prinsă în adulter cu un soldat pe nume Pantera: „Părăsită de bărbat, ducând o viaţă de vagabondaj ruşinos, ea a născut în ascuns pe Iisus", care „a fost nevoit, din pricina sără-

1 *Ibid.*, pp. 274-275.

2 *Ibid.*, p. 236.

3 *Ibid.*, p. 36.

4 Este vorba despre un adept al ideilor din *Sefer Toledot Yeshu*, o scriere evreiască polemică în raport cu povestea creştină a lui Iisus.

ciei, să-şi caute de lucru în Egipt; acolo s-a experimentat în practicarea unor puteri magice cu care se mândresc egiptenii, după care s-a întors acasă, fălindu-se cu aceste puteri şi datorită lor, Iisus s-a proclamat Dumnezeu"[1]. Va să zică, Iisus a fost un magician ca mulţi alţii din vremea sa (ca, de pildă, un Alexandru sau un Peregrinos din povestirile lui Lucian), adică un şarlatan dibaci sau, cum afirmă Celsus mai pe şleau: „Iisus a fost un mare mincinos!"[2] „Minunile" lui sunt puse pe acelaşi plan cu vrăjitoriile:

> O! voi lumină şi adevăr! Cât de mare e puterea voastră! Cu glasul lui propriu, Iisus vesteşte pe faţă – chiar Scripturile voastre spun acest lucru – că vor veni şi alţii, folosindu-se de astfel de minuni, oameni răi şi vrăjitori. Unuia dintre aceştia îi dă şi numele: Satan, viclean şi dibaci în executarea acestui fel de vrăji uimitoare. Iisus nu tăgăduieşte că în lucrarea vrăjitorească n-ar fi nimic dumnezeiesc. În schimb zice că ea se datoreşte duhului celui rău. Forţat de puterea adevărului, el a dat chiar pe faţă comportarea acestora, dar pe a lui şi-a apărat-o. Ce nebunie mai mare decât aceea ca, pentru unele şi aceleaşi acţiuni, pe unul să-l crezi Dumnezeu, iar pe alţii să-i socoţi vrăjitori? De ce trebuie să vezi în ceilalţi, mai curând decât în acesta, oameni răi, cât timp, cum recunoaşte chiar şi Iisus, aceste fapte nu sunt notele caracteristice ale divinităţii, ci ale oamenilor înşelători şi foarte răi?[3]

Despre discipolii lui Iisus, Celsus afirmă că acesta i-ar fi adunat „dintre scursorile străzilor, vameşi şi marinari din cei mai înrăiţi, alergând cu ei dintr-un loc în altul şi cerşind în mod ruşinos şi jenant pentru a-şi câştiga existenţa"[4]. Iisus nu a fost nicidecum un personaj divin, ci un om ordinar care, „după ce în întreaga lui viaţă nu a fost în stare să convingă pe nimeni, nici măcar pe ucenicii săi", „a fost alungat şi a îndurat atâtea suferinţe"[5]. Lipsa puterii de convingere a lui Iisus e dovedită de comportamentul discipolilor săi în ultimele-i clipe: „Când

1. *Ibid.*, p. 53.
2. *Ibid.*, p. 102.
3. *Ibid.*, p. 139.
4. *Ibid.*, p. 85.
5. *Ibid.*, p. 132.

l-au văzut chinuit şi gata să moară, n-au vrut să moară şi ei împreună cu el şi nici de dragul lui, ci – departe de a se învoi la aşa ceva şi departe de a dispreţui chinurile – ei au tăgăduit că ar fi ucenicii lui"[1]. Cu atât mai bizar e atunci fenomenul actual al convertirii mulţimilor la creştinism: „Dacă atâta vreme cât a trăit, Iisus n-a putut convinge pe nimeni, nu-i oare cu totul absurd ca, după ce a murit el, să ajungă alţii să convertească mulţimi oricât de mari?"[2] Argumentele împotriva „dumnezeirii" lui Iisus sunt mai întâi lipsa capacităţii sale de a înlătura nenorocirile pe care le-a prevăzut şi frica în faţa morţii: „De ce oftează şi geme el şi de ce se tânguieşte, rugându-se să scape de frica morţii, atunci când zice: «Părinte, oare nu s-ar putea îndepărta acest pahar de la mine?»"[3] Un alt argument al absenţei divinului e utilizarea ameninţărilor şi a blestemelor în raporturile lui cu ucenicii: „Iisus se foloseşte în chip uşuratic de ameninţări şi de blesteme de fiecare dată când spune: «Vai vouă» şi «zic vouă». Aceasta e o dovadă a neputinţei de a convinge, ceea ce nu-i deloc fapta lui Dumnezeu şi nici măcar a unui om cuminte"[4]. Iisus nu putea fi Mesia, căci: „De ce n-a fost el recunoscut de cei care îl aşteaptă de atâta vreme?"[5]

Împotriva învierii lui Iisus, evenimentul central al religiei creştine, Celsus desfăşoară o lungă serie de argumente logice, mai ales sub formă de interogaţii retorice adresate credulilor. Mai întâi, el invocă existenţa unei tradiţii mitologice străvechi a învierii unor eroi (cu alte cuvinte, învierea lui Iisus nu e decât un mit ca toate celelalte):

> Dar câţi alţii nu se folosesc de astfel de poveşti încântătoare ca să-şi convingă ascultătorii naivi şi să tragă folos din această ademenire. Se spune că aşa a fost cazul lui Zalmoxe din Sciţia, sclavul lui Pitagora. [...] Tot aşa şi Orfeu la odrizi, Protesilas în Tesalia, Heracle în Tenara şi Tezeu. Dar ceea ce trebuie cercetat e dacă într-adevăr a înviat vreodată în trupul său vreun om care a murit. Oare nu trebuie să ne gândim mai curând că aventurile altora sunt la vedere doar simple mituri? Ori sunteţi de părere că sunt numai

1 *Ibid.*, p. 135.
2 *Ibid.*, p. 136.
3 *Ibid.*, p. 121.
4 *Ibid.*, p. 162.
5 *Ibid.*, p. 161.

> poveşti şi poezie ceea ce se povesteşte de alţii, dar de voi a fost plăsmuit ca sfârşit al unei drame în chip frumos şi ademenitor?[1]

Un alt argument împotriva învierii este contradicţia dintre neputinţa lui Iisus de a se salva de la moarte şi capacitatea lui supranaturală de a învia, fenomen despre care, de altfel, nu există destule mărturii credibile:

> Ori voi afirmaţi că atâta timp cât a fost în viaţă, Iisus nu s-a putut ajuta pe el însuşi, dar după moarte a înviat, arătându-şi semnele rănilor şi urmele cuielor în palmă. Dar cine a văzut aşa ceva? O femeie exaltată, ziceţi voi, şi poate încă o altă persoană, victimă şi ea a unei vrăji asemănătoare, fie că, în urma unei anumite dispoziţii, va fi avut un vis şi de dragul dorinţii, în credinţa sa rătăcită, va fi avut o arătare imaginară, cum s-a mai întâmplat la mulţi alţii, fie că mai curând a vrut să impresioneze judecata altora printr-o astfel de istorisire fantastică şi astfel prin această înşelăciune să deschidă drum şi altor şarlatani.[2]

În fine, un alt argument e faptul că după înviere Iisus a fost văzut numai de câţiva discipoli şi nu de toată lumea, ceea ce contrazice ideea misiunii divine cu care a fost însărcinat; iar dacă misiunea sa a fost să-şi convingă numai discipolii, atunci devin ilogice patimile şi moartea sa:

> Dacă Iisus ar fi vrut într-adevăr să-şi arate puterea dumnezeiască, ar fi trebuit să se arate la duşmanii săi, judecătorului, într-un cuvânt lumii întregi. [...] Căci el nu se mai temea de nimeni, pentru că răbdase moarte şi, ziceţi voi, pentru că era Dumnezeu, iar, în această situaţie, el nu a fost trimis ca să rămână ascuns. [...] Dacă ar fi fost neapărat necesar ca Iisus să-şi arate dumnezeirea, atunci ar fi fost bine să fi dispărut repede chiar din înaltul crucii. [...] Care trimis cu vreo însărcinare s-a ascuns vreodată, în loc să vestească cele poruncite? [...] Cât timp a trăit, când nimeni nu credea în el, Iisus predica tuturor fără alegere, iar când şi-ar fi putut confirma învăţătura prin învierea din morţi să se fi arătat el doar unei singure

[1] *Ibid.*, p. 145.
[2] *Ibid.*, pp. 145-146.

> femeiuşti şi unor aderenţi de încredere şi numai în ascuns şi timid? [...] Dacă ar fi fost să rămână ascuns, atunci de ce s-a auzit glas din cer proclamându-l de fiu al lui Dumnezeu? Dacă ar fi fost să rămână ascuns, de ce a acceptat să pătimească şi să moară?[1]

Concluzia lui Celsus despre divinitatea lui Iisus e peremptorie: „El n-a fost deci decât un om, aşa cum adevărul însuşi îl arată şi cum raţiunea îl dovedeşte"[2]. Drept urmare, credinţa creştinilor e vădit iraţională, lipsită de orice fundament logic, opinie exprimată prin întrebarea retorică adresată acestora: „Care este temeiul raţional care v-a făcut să credeţi că Iisus este fiul lui Dumnezeu?[3]"

Pe de altă parte, susţine Celsus, există o contradicţie flagrantă între învăţătura lui Moise (*Vechiul Testament*) şi cea a lui Iisus (*Noul Testament*), astfel încât e ilogică afirmaţia că ar fi fost transmise de acelaşi Dumnezeu (cum susţin creştinii):

> Dacă proorocii Dumnezeului evreilor au prezis că cel care trebuie să vină pe lume ar fi fost fiul aceluiaşi Dumnezeu, cum ar putea porunci prin Moise ca să strângă avuţii, să se întărească, să umple pământul, să distrugă pe toţi vrăjmaşii fără să cruţe măcar pe copii, să nimicească orice popor, cum a făcut el însuşi sub ochii evreilor, după mărturia lui Moise? Şi apoi, dacă nu ascultă, îi ameninţă direct că-i tratează ca pe nişte duşmani. Iar când fiul său, nazarineanul, anunţă legi deosebite: bogatul nu va mai fi primit de tatăl, nici cei ce aleargă prea mult după putere, sau cei care aleargă după înţelepciune şi după mărire, să nu te îngrijeşti de hrană şi nici de grânar mai mult decât corbii, şi să-ţi pese mai puţin de îmbrăcăminte decât le pasă câinilor; cel căruia i s-a dat o palmă peste obraz să-l întoarcă şi pe celălalt! Dintre Moise şi Iisus care minte? Oare tatăl, când a trimis pe Iisus în lume, a uitat ce rânduise prin Moise? Şi-a călcat el propriile legi, schimbându-şi părerile şi trimiţându-şi solul cu scop total deosebit?[4]

1 *Ibid.*, pp. 151-159.
2 *Ibid.*, p. 166.
3 *Ibid.*, p. 137.
4 *Ibid.*, pp. 456-457.

Dar nici Dumnezeul creştin însuşi, după Celsus, nu poate fi credibil, întrucât nu poate justifica în niciun fel răul din lumea pe care a creat-o şi păcatul pus pe seama creaturilor sale, nici neputinţa lui de a îndrepta acest rău:

> Dacă lumea este opera unui Dumnezeu, cum de-a făcut-o rea? Cum de nu-i el în stare să convingă şi să înţelepţească? Iar când oamenii s-au făcut nemulţumitori şi vicleni, de ce se căieşte că i-a făcut? De ce critică şi urăşte propria sa operă, ameninţând cu distrugere pe propriii săi fii? Şi apoi unde să-i poată alunga afară de lumea aceasta, pe care tot el a făcut-o?[1]

Mai mult, Dumnezeul creştin e nedrept, ceea ce înseamnă că morala creştină e de fapt imorală:

> [A]semenea oamenilor stăpâniţi de milă, Dumnezeul vostru cade şi el pradă aceluiaşi sentiment pentru cei care i se vaită, împărtăşind alinare celor răi, dar respingând pe cei buni, fapt care constituie cea mai mare nedreptate.[2]

Celsus mai susţine că întemeierea dogmelor creştinismului a fost posibilă prin intervenţii repetate asupra textelor evanghelice, care au fost corectate pentru a deveni verosimile: „Unii dintre creştini, care se luptă cu ei înşişi, parcă ar fi în stare de beţie, au corectat de trei sau patru ori sau şi de mai multe ori textul Evangheliei, schimonosindu-l pentru ca să poată tăgădui ceea ce li se reproşează"[3]. Între altele, dogma că Iisus, numit „Fiul lui Dumnezeu", reprezintă totodată logosul divin e susţinută prin sofisme grosolane, căci creştinii „nu se sfiesc să folosească temeiuri părute şi cuvinte înşelătoare ca să-şi sprijine afirmaţia că Fiul lui Dumnezeu e însuşi cuvântul lui. [T]otuşi în locul cuvântului curat şi sfânt creştinii se închină unui om care a fost bătut cu vergi în chip ruşinos şi care a fost dus în chipul acesta la osândă"[4]. În concluzie, Celsus se arată încrezător că mistificări ca acestea nu au

1 *Ibid.*, p. 416.
2 *Ibid.*, p. 220.
3 *Ibid.*, p. 124.
4 *Ibid.*, pp. 126-127.

prea mari şanse să fie crezute: „Nimeni nu va crede că prin astfel de indicaţii şi insinuări, prin răstălmăciri şi mărturii slabe, pot fi dovediţi Dumnezeu şi Fiul Său cel dumnezeiesc"[1].

Predicatorii creştini sunt aşadar nişte şarlatani, iar învăţătura lor nu are nicio utilitate (nici cognitivă, nici morală), ci, dimpotrivă, pretinzând că transmit adevărul, în realitate îi îndepărtează pe oameni de adevăr. Ironia lui Celsus e nimicitoare: „Predicatorul învăţăturii creştine seamănă cu cel care făgăduieşte că va vindeca trupurile bolnave cu condiţia ca pacienţii să nu se lase consultaţi de alţi medici competenţi, ca nu cumva el să fie demascat că de fapt e un ignorant în medicină"[2].

Argumentele lui Celsus împotriva creştinismului (mai puţin cele de ordin „istoric" despre biografia lui Iisus, la fel de greu de probat în fond ca şi cele ale evangheliştilor) le regăsim ulterior la alţi filosofi anticreştini, ca Voltaire, baronul d'Holbach, Feuerbach sau Michael Martin.[3] Nu e atunci de mirare că acest important text al Antichităţii s-a pierdut fără urmă, aşa cum s-a pierdut şi scrierea *Împotriva creştinilor* (*Κατὰ Χριστιανῶν*) a filosofului Porfir (cca. 234 - cca. 305 e.n.), ale cărei copii au fost arse din ordinul împăratului Theodosius II în 435 şi 448. Explicaţia acestei intoleranţe trebuie căutată în contextul ascensiunii creştinismului, legalizat de împăratul Constantin I, în 313, prin Edictul de la Milano şi proclamat religie oficială de stat printr-un edict imperial emis de Theodosius I, în 380. Zece ani mai târziu, toate celelalte culte religioase au fost interzise. Acest demers a avut o raţiune eminamente politică: unificarea sub un singur sceptru a unui imperiu ameninţat din ce în ce mai mult cu disoluţia, creştinismul fiind preferat altor culte religioase tocmai datorită exclusivismului său, care reprezenta un factor de coeziune[4]. Întrucât devenise o religie tot mai populară, fiind adoptat între timp de majoritatea populaţiei din cele mai importante regiuni ale Imperiului Roman (Asia Mică, Siria,

1 *Ibid.*, p. 125.

2 *Ibid.*, p. 223.

3 v. *infra*.

4 Raymond Trousson, *Istoria gândirii libere. De la origini până la 1789*, trad. de Mihai Ungurean, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, p. 32.

Moartea filosoafei Hypatia în Alexandria, ilustraţie preluată din lucrarea lui Louis Figuier, Vies des savants illustres, depuis l'antiquité jusqu'au dix-neuvième siècle, *1866.*

Egipt), era în fond perfect firesc să fie proclamat religie de stat, iar împăratul să devină comandantul politic şi religios al imperiului[1].

La fel ca în monarhiile orientale, împăratul era considerat reprezentantul divinităţii pe pământ (la primul conciliu ecumenic de la Niceea, din 325, împăratul Constantin I, adept al cultului oriental al soarelui, a fost învestit cu titlul de *isapostolos*, de egal în rang cu apostolii[2]), astfel încât, după decretarea creştinismului ca religie de stat, orice erezie, fiind privită ca un act de nesupunere, va fi sancţionată prin legi penale dintre cele mai drastice: în anul 385 a fost condamnat la moarte şi executat pentru acuzaţia de vrăjitorie primul eretic cunoscut din istorie, Priscillian de Avila. Din acest moment, creştinismul se poate spune că s-a transformat, paradoxal şi totuşi ineluctabil, dintr-o religie persecutată într-o religie persecutoare. În 395, patriarhul Teofil

[1] Ovidiu Drimba, *Istoria culturii şi civilizaţiei*, IV, ediţie definitivă, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1998, p. 222.

[2] *Ibid.*

Icoana Sf. Chiril, Patriarh al Alexandriei (376-444 e.n.)

ordonă distrugerea tuturor templelor păgâne din Alexandria, inclusiv a Serapeum-ului, care adăpostea o mare parte din renumita bibliotecă, iar în 415, în acelaşi loc, vestita filosoafă, matematiciană şi astronoamă Hypatia cade victimă fanatismului religios, fiind linşată de o mulţime de creştini instigaţi de patriarhul Chiril[1]. După 407, ofensa împotriva Bisericii devine sinonimă cu ofensa împotriva statului, iar din 409 e interzisă oficial orice dispută în materie de religie, primul exemplu de intoleranţă fiind dat chiar de către Părinţii Bisericii, Ioan Hrisostom, Tertulian, Augustin etc., care recomandă cei dintâi măsuri drastice împotriva ereticilor şi a necredincioşilor[2]. În 431, episcopul Constantinopolelui, Nestorius, care susţinea că Iisus a fost totuşi un om obişnuit şi nu un om-Dumnezeu, a fost exilat, iar nestorianismul condamnat de Conciliul ecumenic din Efes. Începea epoca dominaţiei indiscutabile a Bisericii, epoca unei „societăţi totale", după expresia

[1] După John William Draper, autorul unei *Istorii a conflictului dintre religie şi ştiinţă* (1874), soarta Hypatiei a fost un avertisment pentru cei ce cultivau „cunoaşterea profană" (filosofia), astfel încât de atunci înainte nu va mai exista libertate de gândire în lumea supusă autorităţii bisericii creştine.

[2] Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 37.

Origen înconjurat *de studenţii lui,*
ilustraţie realizată de olandezul Jan Luyken (1700)

unui istoric britanic celebru[1], în care nealinierea la standardele de moralitate şi de credinţă instituite era pedepsită cu maximă severitate (cu excomunicarea sau moartea), acel „Ev Mediu întunecat" evidenţiat de Petrarca şi blamat fără rezerve de secolul luminilor.

[1] „Una dintre marile tragedii ale istoriei umane şi tragedia centrală a creştinismului – o constituie destrămarea ordinii armonioase a lumii care evoluase, în Evul Mediu întunecat, pe o bază creştină. Oamenii erau de acord sau păreau că sunt de acord cu o teorie atotcuprinzătoare a societăţii care nu numai că alinia virtutea cu dreptul şi practica, ci totdată atribuia fiecăruia sarcinile sale creştineşti precise. Nu era loc pentru disensiuni sau diviziuni, fiindcă toată lumea susţinea principiile pe baza cărora funcţiona sistemul. Erau nevoiţi să facă astfel. Apartenenţa la societate şi acceptarea regulilor sale erau asigurate de botez, care era obligatoriu şi irevocabil. Cei nebotezaţi, adică evreii, nu erau deloc membri ai societăţii [...]. Cei care ajungeau să renunţe la botez, prin necredinţă sau erezie, erau ucişi. Restul celorlalţi îşi manifestau acceptarea totală şi dedicarea totală. Punctele asupra cărora se năşteau dispute erau mărunte, în comparaţie cu zonele uriaşe de acceptare tacită care cuprindeau aproape fiecare aspect al vieţii acestora" (P. Johnson, *A History of Christianity*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1976, pp. 191-192).

Evul Mediu şi Renaşterea

Organizată după modelul statului imperial roman, Biserica creştină – atât cea apuseană, cât şi cea răsăriteană – a manifestat încă de la începuturile sale aceeaşi intoleranţă faţă de orice formă ideologică de disidenţă pe care puterea politică a avut-o faţă de opozanţii ei. Persecuţia ereticilor a început încă din primele secole ale existenţei Bisericii, cu arienii, nestorienii etc., culminând în secolele XII-XIII cu catharii, albigenzii şi waldensii, pentru eradicarea cărora s-a înfiinţat instituţia de tristă faimă numită Inchiziţia; de asemenea, toţi cei ce puneau sub semnul întrebării dogmele religioase instituite erau ameninţaţi cu excomunicarea şi cu pedepse penale dintre cele mai severe, între care arderea pe rug era, se pare, una dintre cele mai comune. Astfel, fizicianul şi poetul italian Cecco d'Ascoli (1257-1327) a fost ars pe rug la Florenţa pentru îndrăzneala de a pune în discuţie „sfinte adevăruri" precum forma plată a Pământului sau momentul naşterii lui Iisus, filosoful Giordano Bruno (1548-1600) a avut parte de aceeaşi soartă pentru că dezvoltase teorii eretice precum heliocentrismul şi pluralitatea lumilor şi criticase dogmele catolicismului, iar Galileo Galilei (1564-1642) abia a scăpat cu viaţă după ce a fost silit să abjure teoria heliocentrică, demonstrată experimental cu ajutorul telescopului construit de el: Biserica a declarat telescopul „un instrument al diavolului care înşală ochii observatorului", iar heliocentrismul „nebunesc şi absurd ca filosofie" şi „eretic" deoarece „contrazice explicit în multe locuri semnificaţia Sfintei Scripturi"; drept urmare, i-a interzis lui Galilei să se mai ocupe de astronomie şi l-a supravegheat cu stricteţe până la moarte, după care i-a împiedicat înmormântarea în cavoul familiei şi nu a permis ca pe placa sa funerară să se facă vreo inscripţie, căutând astfel să-i şteargă amintirea; în fine, filosoful Tommaso Cam-

Emblema Inchiziţiei spaniole

panella (1568-1639), care i-a apărat ideile în ***Apologia lui Galilei*** şi a descris o societate ideală în ***Civitas Solis*** (1602), a fost închis vreme de 27 de ani, timp în care a fost torturat de şapte ori. Nici medicii care au făcut descoperiri importante nu au fost cruţaţi de „sfânta" Inchiziţie. Astfel, de pildă, flamandul Andreas Vesalius (1514-1564), autorul tratatului de anatomie ***De humani corporis fabrica*** (1543), care a făcut disecţii pe cadavre pentru a studia anatomia, demonstrând astfel falsitatea dogmei că bărbaţii ar avea o coastă mai puţin decât femeile, precum şi a afirmaţiei că oamenii ar avea un os special care ar fi constituit germenele viitoarei învieri, a fost hărţuit de Inchiziţia spaniolă şi a scăpat de condamnare numai datorită lui Carol al V-lea, protectorul său. Nu la fel de norocos însă a fost medicul spaniol Miguel Servet (1509-1553), care, după ce a descoperit circulaţia sângelui în plămâni şi a discutat despre ea, ca şi despre dogmele catolice[1] şi corupţia Bisericii, în lucrarea *Christianismi Restitutio* (1553), a fost condamnat la ardere pe rug de Biserica Catolică şi, căutând refugiu la Geneva, a fost totuşi executat de calviniştii de aici într-un mod şi mai barbar: ars la foc mic timp de două ore.

[1] Servet respingea dogma trinităţii şi a transsubstanţierii, considerând că Dumnezeu nu poate condamna pe nimeni care nu s-a condamnat singur prin gândirea sau faptele sale. După ce i-a trimis o schiţă a lucrării *Christianismi Restitutio* lui Calvin, ca răspuns la principala operă a acestuia, *Institutio Christianae Religionis*, Servet a fost arestat de Inchiziţie la Vienne şi, după ce a reuşit să scape, refugiindu-se la Geneva, a fost din nou arestat de autorităţile de aici şi, acuzat de răspândirea unor idei eretice (între care şi cea a circulaţiei pulmonare), a fost ars pe rug împreună cu toate scrierile sale. Ideea circulaţiei pulmonare a fost reiterată de Sir William Harvey abia peste 75 de ani în lucrarea *De Motu Cordis*.

Camera de tortură a Inchizitiei, de Bernard Picard (1673-1733), Biblioteca Natională din Madrid

În Evul Mediu, termenul *ateu* era aproape sinonim cu *eretic*, fiind adesea utilizat împotriva opozanţilor, atât religioşi, cât şi politici. Despre un ateism în adevăratul sens al cuvântului nu se poate însă vorbi până în epoca Reformei (şi, din motive lesne de înţeles, nici atunci ca fenomen de amploare), iar dacă au existat şi înainte gânditori propriu-zis atei, nu se cunosc deocamdată documente în legătură cu aceştia. În epoca medievală, gândirea era în întregime controlată de instituţiile clericale, filosofia studiată în universităţi fiind considerată, conform expresiei teologului Toma d'Aquino, „slujnica teologiei", astfel încât singurele dezbateri intelectuale posibile vizau doar interpretările textelor sacre sau aspecte minore ale dogmelor religioase, precum modul de concepere a lui Iisus dintr-o fecioară sau sexul îngerilor. Au existat, desigur, în cadrul filosofiei scolastice, încă din secolul al XIII-lea, tentative mai mult sau mai puţin îndrăzneţe de desprindere de dogmatismul religios, precum cea a franciscanului englez Roger Bacon (1214-1294), care postula ideea studierii naturii prin observaţii empirice, sau cea a altui franciscan, William Occam (1288-1347), care propunea separarea raţiunii de credinţă şi a bisericii de stat; de altfel, aceste demersuri au fost sancţionate prompt: Bacon a fost o vreme închis, iar occanismul condamnat de universitatea din Paris. Aceşti filosofi nu contestau însă credinţa, ci modul în care era ea gestionată.

Începând să se manifeste din secolul al XIV-lea, Renaşterea a deschis drumul gândirii libere prin resuscitarea valorilor Antichi-

tăţii greceşti, umaniştii începând să pună la îndoială, chiar dacă în mod implicit, dogmele Bisericii; pe de altă parte, critica, sub formă alegorico-satirică, a moravurilor clerului, deşi nu a condus direct la ateism, a pregătit de bună seamă terenul Reformei, care, prin afirmarea libertăţii de a interpreta Biblia în afara autorităţii Bisericii, va crea premisele raţionalismului critic vizavi de orice formă de dogmatism, ce va conduce în cele din urmă la punerea sub semnul întrebării a credinţei însăşi. Termenii *ateu* şi *ateism* sunt atestaţi documentar pentru prima dată în secolul al XVI-lea, mai întâi în Franţa, apoi în Anglia, ceea ce demonstrează că, până atunci, fenomenul ca atare nu fusese o realitate[1]. Abia contestarea directă a autorităţii papale şi a dogmelor catolicismului, iniţiată de Martin Luther (care a introdus pentru prima oară expresia „libertate a conştiinţei", însă exclusiv în acest context[2]) la începutul secolului şi conflictele religioase care au urmat au permis apariţia (timidă la început, se înţelege) a ateismului european pe fondul crizei Bisericii Romane. Protestanţii s-au folosit de gânditorii atei pentru a ataca autoritatea Bisericii Catolice, iar aceasta, la rândul ei, i-a încurajat pe atei să atace noile biserici protestante[3]. Un impact major asupra climatului ideologic din această epocă l-au avut, desigur, noile teorii şi descoperiri ştiinţifice ale lui Copernic, Galilei, Kepler, Newton etc., care au zguduit din temelii edificiul dogmatic al Bisericii, demonstrând experimental faptul că adevărul religiei nu era acelaşi cu cel al ştiinţei. Drept urmare, ateismul începe să-şi afirme legitimitatea, chiar dacă deocamdată, de teama persecuţiilor, ca un curent *underground*, după cum o demonstrează, de pildă, apariţia în 1598 a unei scrieri anonime intitulate *De imposturis religionum* (*De Tribus Impostoribus*), care

[1] Unii cercetători, ca Lucien Febvre, de pildă, consideră că prezenţa termenilor nici nu constituie o dovadă peremptorie a existenţei fenomenului, în orice caz nu în sensul propriu al cuvântului; de cele mai multe ori, aceştia erau folosiţi fie pentru a desemna o gândire heterodoxă, fie ca injurii la adresa adversarilor. Evident că, în vremea Inchiziţiei, nu putem vorbi de un ateism direct, ci de variate forme de heterodoxie (deism, agnosticism, panteism) disimulate prin ironie, alegorie, farsă sau dialog polemic.

[2] Expresia însemna de fapt libertatea de practicare a cultului în raport cu autoritatea Bisericii Catolice, care era recuzată în favoarea autorităţii Scripturilor.

[3] Geoffrey Blainey, *A Short History of Christianity*, Viking, 2011, p. 388.

avansa ideea sediţioasă că Moise, Iisus şi Mohamed au fost în fapt nişte impostori, iar în secolul următor, a unui compendiu de texte antireligioase intitulat *Theophrastus redivivus*: la rându-i publicat anonim, acesta era un fel de antologie a gândirii libere din Antichitate până în epoca contemporană (reprezentată de nume ca Pomponazzi, Montaigne, Vanini, Charron, Naudé etc.) a cărei miză era de a demonstra că toţi filosofii importanţi au fost atei, că ideea de Dumnezeu şi toate religiile au fost invenţii ale oamenilor, iar cei care au pretins a avea experienţa lui Dumnezeu erau fie ipocriţi, fie nebuni.

În secolul al XVII-lea, ateismul pare să fi devenit chiar un fenomen de amploare, dacă e să dăm crezare, de pildă, părintelui Mersenne, care în 1624 afirma că existau peste cincizeci de mii de atei numai în Paris, sau iezuitului Garasse, care distingea, în lucrarea *Somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne* (1625), nu mai puţin de cinci categorii de ateism: un ateism „furios", care neagă atât pe Dumnezeu, cât şi Providenţa; un ateism „libertin", interesat numai de căutarea plăcerii; un ateism „profanator" ce ia în derâdere lucrurile sfinte; un ateism „rău-credincios" sau sceptic-pyrrhonian şi, în fine, un ateism „brutal" sau cinic, ce dispreţuieşte orice pudoare[1]. A fi acuzat de ateism nu era însă un lucru de dorit, desigur, termenul fiind utilizat până în secolul al XVII-lea exclusiv cu sens peiorativ: un ateu era o fiinţă imorală, perversă prin definiţie. Pe de altă parte, pedeapsa penală prevăzută pentru „crima" de ateism era cea mai îngrozitoare cu putinţă: mutilarea fizică prin tăierea buzelor şi perforarea limbii (sau, în cel mai bun caz, strangularea) urmată de arderea pe rug. De această nefericită soartă au avut parte, de pildă, învăţatul francez Étienne Dolet în 1546, liber-cugetătorul italian Lucilio (Giulio Cesare) Vanini în 1619 (unul dintre primii care au avansat ideea că omul se trage din maimuţă) sau nobilul polonez Kazimierz Lyszczynski în 1689, pentru scrierea blasfematorie *De non existentia Dei*.

Cu toate că nu pot fi considerate încă scrieri ateiste *expressis verbis*, primele atacuri sistematice împotriva instituţiei clericale şi a dogmelor religioase au apărut în vremea Renaşterii. În afară de ficţiunile literare cu ţintă satirică ale lui Boccaccio, Rabelais sau Chaucer, unul

[1] Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 102.

dintre cei mai celebri umanişti ai epocii, **Erasmus din Rotterdam** (1466-1536), scrie în 1508 pamfletul *Elogiul nebuniei* (*Stultitiae Laus* sau *Moriae Encomium*; lat.), dedicat, printr-un joc de cuvinte, umanistului englez Thomas Morus[1], împreună cu care tradusese în latină scrierile lui Lucian din Samosata; de altminteri, stilul pamfletului e, probabil în mod deliberat, tributar lui Lucian, prin lauda de sine caricatural-găunoasă a proştiei personificate, ca şi prin ironia corozivă cu care aceasta atacă toate viciile societăţii contemporane. Clerul nu e cruţat deloc, ba chiar se poate spune că ocupă locul cel mai important în această frescă satirică, lui dedicându-i-se cele mai multe pagini. Tagma teologilor e, din punctul de vedere al autorului, de departe cea mai detestabilă, prin vanitatea ei fără margini şi ipocrizia inegalabilă, precum şi prin pretenţia agresivă de a monopoliza întreaga gândire. Erasmus e perfect conştient de pericolul la care se expune atacând-o, însă, precaut, atrage atenţia în prefaţă că intenţia sa n-a fost să răneasc că pe cineva anume, ci doar să biciuiască moravuri cu scopul de a le îndrepta, luându-l ca model pe Sfântul Ieronim, autor şi el de satire; totodată, el pretinde că, punând aceste critici pe seama Prostiei, cei vizaţi ar trebui să se simtă nu lezaţi, ci, dimpotrivă, măguliţi. Sub masca acesteia, Erasmus trece la ofensivă directă, fără menajamente:

> Cât despre teologi, ar fi poate mai bine să tac, fiindcă *nu este cuminte să atingi sau să mişti din loc ce miroase urât*. Ăştia nu ştiu de glumă şi se fac foc şi pară dintr-o nimica toată. S-ar putea să se năpustească deodată asupra mea şi să mă silească să abjur, sau să mă dea în vileag ca eretică de nu mă dezic de spusele mele. Căci asta e sperietoarea cu care îi înspăimântă îndeobşte pe cei ce nu au cinstea să le câştige bunăvoinţa. [...] Iubirea de sine îi urcă până în al treilea cer şi se închipuie zei, aruncând din vârful amăgitorului lor Olimp o privire încărcată de milă asupra celorlalţi muritori, biete târâtoare în ochii lor trufaşi. În stufărişul lor de definiţii fără cusur, concluzii, corolare, propoziţii implicite şi explicite, ei ştiu să-şi lase atâtea portiţe de scăpare că s-ar strecura şi printre ochiurile năvodului în care a prins-o Vulcan pe soaţa-i necredincioasă cu

[1] Moria, aminteşte autorul în prefaţă, era denumirea dată de vechii greci nebuniei sau prostiei.

> aprigul zeu al războiului. Cu o grămadă de distincţii ce retează dintr-o lovitură nodul celei mai încâlcite probleme şi izvorul nesecat de cuvinte noi şi sucite la îndemână, este pentru ei floare la ureche să iasă basma curată din orice. Tot ei desluşesc după cum îi taie capul tainele cele mai nepătrunse, cum ar fi facerea lumii şi minunata ei rânduială. Mai arată şi cum se face că păcatul originar a ajuns să apese şi asupra urmaşilor primilor părinţi sau ceasul, felul şi chipul în care Hristos s-a zămislit în Fecioara Maria, ori pun degetul pe trupul nevăzut al lui Hristos din taina împărtăşaniei.[1]

E vizată aici mania scolastică de a diseca firul în patru în chestiuni lipsite de fundament, astfel încât gândirea a ajuns să se exercite în gol, aidoma unui mecanism detracat, prin proliferarea *ad libitum* de sofisme sterile despre ficţiuni fără legătură cu realitatea. Limba teologilor e, vasăzică, o păsărească inventată *ad hoc*, ale cărei cuvinte sunt vide de sens, iar silogismele sunt pure absurdităţi: ei vorbesc „despre naţiuni, relaţiuni, condiţii, lucrul în sine, individualitatea metafizică a fiinţei ori a conceptului, cu toatele aşa de mărunte că pot fi văzute doar de cei care au ochi destul de ageri să vadă în mijlocul nopţii celei mai adânci ceea ce nu există niciunde"[2]. Morala teologilor e „înţesată de paradoxuri" aidoma unui „păienjeniş", iar disputele dintre diversele secte teologice (simple „baliverne", în fond) nu fac decât să încurce mai tare lucrurile: ei susţin, de pildă, că *„a cârpi o singură dată ciubota unui nevoiaş în ziua de duminică e o fărădelege mai mare decât a gâtui o mie de nevinovaţi"* sau că *„mai bine laşi să piară lumea cu toate ale sale decât să spui cea mai mică minciună"*[3]. Frazele teologilor sunt deci „chinuite" înadins pentru ca vulgul „să nu le pătrundă cuvintele"[4], ele fiind în fapt „vicleşuguri scolastice [...] neruşinate, menite să ducă de nas norodul neştiutor"[5].

După pilda apostolului Pavel care, după cum afirmase sfântul Ieronim, ar fi mistificat o inscripţie de pe un altar din Atena spre a-i con-

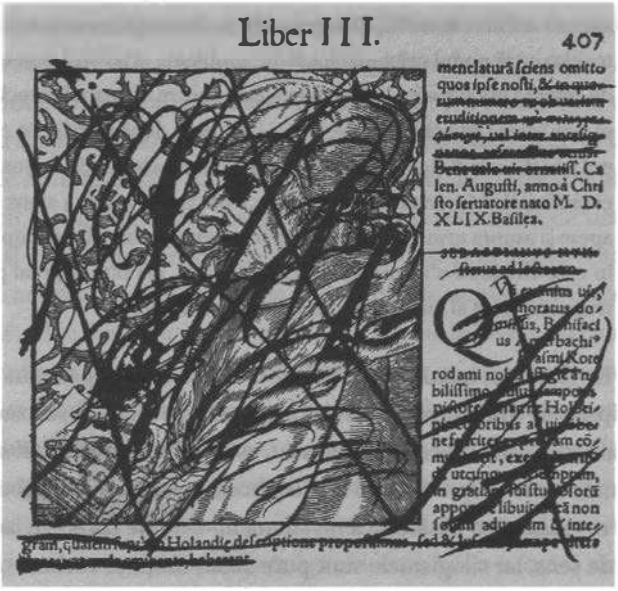
1 Erasmus din Rotterdam, *Elogiul nebuniei sau Discurs spre lauda prostiei*, trad. de Robert Adam, Ed. Antet, Bucureşti, 1995, pp. 83-84.

2 *Ibid.*, p. 84.

3 *Ibid.*, p. 85.

4 *Ibid.*, p. 90.

5 *Ibid.*, p. 99.

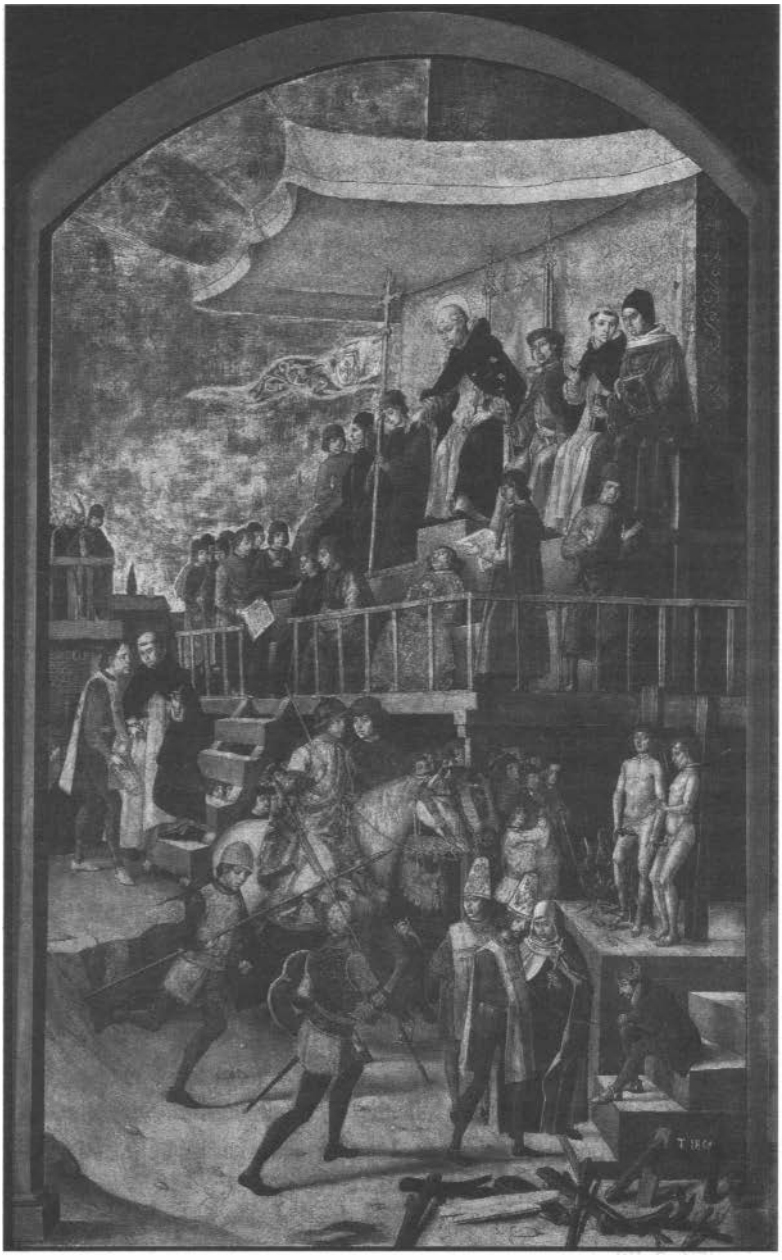

Liber III. 407

Erasmus din Rotterdam cenzurat de Index librorum prohibitorum

vinge pe atenieni că ridicaseră altarul nu în cinstea mai multor zei, ci a unuia singur, Iisus Hristos, teologii manipulează textele după bunul lor plac, adică „smulg patru-cinci cuvinte dintr-o parte, patru-cinci din alta, le prefac chiar după cum le vine lor mai bine şi apoi le citează cu încredere, chit că adesea textul dinainte şi cel de după nu se potrivesc nicidecum cu aiurelile lor, ba chiar le dezmint făţiş"[1]. E invocat ca exemplu în acest sens un teolog care ar fi răstălmăcit un îndemn la refuzul dezbinării rostit de apostolul Pavel drept un îndemn la uciderea ereticilor, iar majoritatea ascultătorilor lui ar fi admirat această „dibace tălmăcire", găsind-o „cum nu se poate mai teologică"[2]. Concluzia despre tagma teologilor – rostită de Prostie – e acid-ironică: „După legăturile mele aşa de vechi şi de strânse cu teologii, nu-i lucru de mirare că mi-am însuşit un pic din ştiinţa lor"[3].

Înrudiţi îndeaproape cu teologii sunt călugării, cărora autorul le face un portret caricatural *à la* Bosch. În primul rând, consideră el, de-

1 *Ibid.*, p. 123.
2 *Ibid.*, p. 126.
3 *Ibid.*, p. 117.



Sfântul Dominic prezidând un autodafé,
pictură de Pedro Berruguete, cca. 1495

numirea acestei tagme nu e potrivită, întrucât călugării sunt mai puţin credincioşi şi mai făţarnici decât oricine. În al doilea rând, ei nu numai că sunt ignoranţi, ci se arată chiar mândri de ignoranţa lor, „încredinţaţi fiind că evlavia cea mai mare e totuna cu neştiinţa oarbă"[1]. Nu au pic de ruşine, căci umblă murdari din poartă-n poartă, „ţi se bagă în suflet şi cerşesc până ce răpesc un obol care li s-ar cuveni adevăraţilor nevoiaşi"; astfel, ei se străduiesc să calce pe urmele apostolilor „prin murdărie, neştiinţă, mojicie şi obrăznicie"[2]. Vor să pară chiar mai sfinţi decât Iisus, modelul lor absolut, dar în fapt îi contrazic morala punct cu punct, căci sunt lacomi, ipocriţi, sperjuri (încălcând la chefuri taina spovedaniei), răzbunători şi ridicoli în vanitatea lor fără margini. În concluzie, autorul îi desfiinţează printr-o caracterizare sintetică: „Evlavioşi pe dinafară, ei sunt pe dinăuntru ticăloşi fără pereche"[3].

Nu scapă de satira lui Erasmus nici înaltul cler, ale cărui vicii sunt devoalate cu un ochi critic necruţător. De la episcopi la cardinali şi papi, grija înalţilor prelaţi nu e alta decât „să-şi umple punga". Cei mai groteşti sunt înşişi capii Bisericii, care îşi cumpără scaunul şi nu se dau în lături de la nimic pentru a-l păstra, sunt fiinţe viscerale, inepte, pe de-a-ntregul robite poftelor lumeşti, joacă un rol ca la teatru „în hainele lor mistice", organizând „tot felul de ceremonii" şi împrăştiind „binecuvântări şi afurisenii de-a lungul şi de-a latul pământului"[4]. În fine, „varsă râuri de sânge creştin" împotriva aşa-zişilor „duşmani ai bisericii", însă de fapt cei mai înverşunaţi duşmani ai bisericii – ba chiar ai „spiţei umane" – sunt chiar ei: „Se întâlnesc uneori moşnegi hârbuiţi care parcă întineresc când merg la bătaie, spânzură avuţii nemăsurate ca să plătească oşti, se înhamă neosteniţi la toate caznele, calcă în picioare legi, religii, pace numai ca să devină pacostele spiţei umane"[5].

Însă cea mai îndrăzneaţă critică a creştinismului, dezvoltată în finalul cărţii, rezidă în afirmaţia că acesta e compatibil cu prostia, pu-

1 *Ibid.*, p. 92.
Ibid.
Ibid., p. 101.
Ibid., p. 109.
Ibid., pp. 110-111.

nându-se „de-a curmezişul înţelepciunii"[1]. Argumentele în sprijinul acestei aserţiuni sunt numeroase: oamenii cei mai credincioşi sunt de regulă „femeile, copiii şi tâmpii"; apostolii înşişi au fost, fără excepţie, „oameni săraci cu duhul, adversari ai slovei şi ai ştiinţelor"[2]; Hristos îi preferă pe proşti înţelepţilor, numindu-se pe sine „păstor de oi", după exemplul „tatălui ceresc", care îi iubeşte pe proşti (căci înţelepţii sunt primejdioşi, putându-i pune la îndoială autoritatea); şi, drept corolar: „Prostia trebuie să se bucure de mari hatâruri prin ceruri, de i se iartă zi de zi greşeli ce nu ar fi niciodată trecute cu vederea unui înţelept"[3]. Atacul lui Erasmus – atribuit, evident, Prostiei – are de fapt o ţintă dublă: pe de o parte, autoritarismul Bisericii, care cultivă în mod deliberat ignoranţa spre a-şi menţine dominaţia şi, pe de altă parte, credulitatea credincioşilor (i.e. a *neînţelepţilor*), care înghit pe nemestecate dogmele ce li se bagă pe gât, făcând astfel posibilă perpetuarea acestei dominaţii. Pe urmele lui Lucian din Samosata, Erasmus îi consideră pe creştini nimic altceva decât nişte... proşti, căci „nu se află pe lume nerozi mai mari decât cei în inima cărora arde flacăra iubirii de aproape" şi „însăşi mântuirea creştinilor, pe care încearcă să o câştige cu trudă şi nefericire, nu este decât un fel de sminteală şi prostie"[4]; aşadar, creştinii cucernici suferă de prostie în timpul vieţii, iar după moarte de „acea neghiobie de nespus care este numită fericire veşnică"[5].

Concluzia lui Erasmus nu lasă niciun dubiu asupra intenţiilor sale critice, fiind sintetizată în proverbul: „Prostului i se întâmplă să spună lucruri înţelepte". Prostia joacă aşadar rolul bufonului de la curţile medievale (*prostul-înţelept*), care, la adăpostul acestei măşti, îşi permitea să spună adevăruri incomode pentru putere; în consecinţă, textul lui Erasmus – pare să ne atenţioneze el în final – trebuie citit *ad litteram*. E de mirare atunci că autorul nu a suferit, ca alţii, neplăceri din partea autorităţilor ecleziastice, Papa Leon al X-lea considerându-i cartea chiar amuzantă; aceasta a devenit, de altfel, foarte populară, fiind tipărită în mai multe ediţii şi tradusă în mai multe limbi în

1 *Ibid.*, p. 132.
2 *Ibid.*, p. 133.
3 *Ibid.*, p. 131.
4 *Ibid.*, p. 133.
5 *Ibid.*, p. 139.

timpul vieţii autorului. Explicaţia acestei lipse de reacţie a Bisericii ar trebui căutată în primul rând în renumele de care se bucura Erasmus din Rotterdam pe atunci şi, pe de altă parte, în contextul crizei catolicismului ca urmare a mişcărilor reformiste culminând cu cea iniţiată în 1517 de Martin Luther, care, de altfel, a încercat să-l atragă pe Erasmus de partea sa, fără succes însă[1]. Totuşi, în timpul Contrareformei, Erasmus va fi acuzat de a fi introdus prin scrierile sale critice germenele Reformei, slăbind autoritatea Bisericii, astfel încât acestea vor fi puse la *Index librorum prohibitorum* de către Papa Paul al IV-lea (1555-1559), o parte dintre ele fiind menţinute şi în următorul *Index* de către Papa Pius al IV-lea (1559-1565).

Un răsunet asemănător au avut în epoca Renaşterii, ca şi în epocile următoare, *Eseurile* umanistului francez **Michel de Montaigne** (1533-1592) impregnate de un spirit sceptic care se poate spune că a pregătit terenul cartezianismului, empirismului şi iluminismului. În aceste compoziţii originale, complet eliberate, atât din punct de vedere formal, de chingile retoricii scolastice, cât şi, din punct de vedere ideatic, de dogmatismul religios, gândirea lui Montaigne atinge subiecte laice dintre cele mai diverse, asupra cărora se opreşte îndelung şi se dezvoltă *ad libitum*, capricioasă şi imprevizibilă, apelând cu erudiţie la comparaţii ilustre cu modele antice, niciodată creştine, de parcă această religie, împreună cu instituţia care a consacrat-o ar fi fost absolut inexistente. Nici urmă de Hristos, sfinţi sau alte personaje sacre ale creştinismului, nici de subiecte ca învierea, judecata de apoi sau transsubstanţierea, ca şi cum autorul nu ar fi trăit într-o lume ce considera aceste chestiuni drept vitale, o lume în care oamenii se războiau între ei sau erau arşi pe rug din cauza dezacordului sau a lipsei de respect faţă de aceste „sfinte adevăruri".

Din multitudinea de eseuri ce alcătuiesc această carte, publicată într-o primă ediţie în 1580, singurul (şi, de altminteri, cel mai amplu dintre toate) care analizează în mod sistematic problema religiei este *Apologia lui Raimond Sebond*, text polemic de la un capăt la

[1] Într-o scriere din 1523 intitulată *Cuvinte la masă*, Luther va ajunge să afirme despre Erasmus că: „E un Democrit şi un Epicur; e un subtil zeflemitor al religiei. Îl prefer pe Lucian lui Erasmus, care, sub o mască de cucernicie, ia în derâdere credinţa şi-şi bate joc de religia creştină", *apud* Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 56.

altul, începând cu însăşi miza lui (apărarea autorului în discuţie) şi terminând cu critica implicită a religiei şi, mai explicită, a instituţiei bisericeşti. Ramon de Sabunde a fost un teolog spaniol care a profesat la universitatea din Toulouse, unde a fost şi rector şi a publicat cartea *Theologia Naturalis* care, deşi apăra cu argumente raţionale creştinismul, a fost mai târziu pusă la *Index* de Biserica Catolică întrucât susţinea ideea că Biblia nu e unica sursă a adevărului revelat. La rugămintea tatălui său, Montaigne a tradus-o în franceză în 1569 şi, probabil, aceasta l-a inspirat apoi să mediteze asupra iraţionalităţii religiei şi a fundamentalismului religios. De la începutul *Apologiei*, el combate dogmatismul şi ostilitatea Bisericii faţă de ştiinţă, prin afirmaţia peremptorie: „Cu adevărat folositoare şi mare împărtăşire este ştiinţa. Cei care o dispreţuiesc dovedesc cu prisosinţă prostia lor"[1]. Respingerea ştiinţei, vasăzică a metodei raţionale de investigare a adevărului, duce în mod fatal la credinţe iraţionale care, atunci când sunt susţinute cu fanatism, conduc la intoleranţă şi la crime. Iar dintre toate religiile, cea creştină este considerată a fi de departe cea mai intolerantă, întrucât e izvorâtă dintr-o vanitate infinită, expresie în fond a celor mai josnice patimi omeneşti:

> Aevea văd că ne închinăm bucuros numai la icoanele care măgulesc patimile noastre. Nu se află duşmănie mai desăvârşită decât cea creştinească. Uimitor se arată zorul nostru când sprijină pornirea noastră către ură, cruzime, ambiţie, zgârcenie, ponegrire, răscoală; dimpotrivă, spre bunătate, îndurare, cumpătare, dacă nu este îndemn dintr-o minunată şi arară pornire, nu se arată nici în zbor, nici pe jos. Religia noastră e făcută ca să stârpească viciile; ea le pune sub obroc, le hrăneşte, le aţâţă.[2]

Deşi creştinismul se consideră a fi religia superioară, în ţările supuse acestuia oamenii sunt, majoritatea, corupţi şi dezmăţaţi, oferind un exemplu negativ altora. Ironic, Montaigne invocă două asemenea cazuri, opuse ca rezolvare dar ilustrând acelaşi paradox:

[1] Michel de Montaigne, *Apologia lui Raimond Sebond*, în *Eseuri*, II, trad. de Mariella Seulescu, studiu introd. şi note de Dan Bădărău, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 7.

[2] *Ibid.*, p. 13.

> Câtă dreptate a avut bunul nostru Sfântul Ludovic văzând că un oarecare rege tătăresc trecut la creştinism nutrea gândul să meargă la Lyon spre a săruta picioarele papei şi spre a se împărtăşi de sfinţenia pe care nădăjduia că o va găsi în moravurile noastre, când a stăruit a-l întoarce de la aceste gânduri de teamă ca nu cumva tocmai desfrâul în felul nostru de trai îl va scârbi de un crez atât de sfânt. Deşi cu totul altfel i s-a întâmplat mai încoace unui altuia care, călătorind la Roma în acelaşi scop şi văzând dezmăţul clerului şi al poporului din acea vreme, s-a întărit cu atât mai mult în credinţa noastră, ţinând seamă că trebuia să aibă mare putere şi sfinţenie pentru a-şi păstra măreţia şi strălucirea în preajma unei asemenea stricăciuni şi în mâini atât de nărăvite.[1]

Creştinismul nu poate fi aşadar nici pe departe religia superioară. Mai mult, Montaigne atrage atenţia asupra caracterului relativ al tuturor credinţelor religioase, care sunt de fapt generate de contexte istorice şi sociale specifice, fără a fi nicidecum nişte revelaţii ale unor adevăruri transcendente, ci exclusiv creaţii ale minţii umane, va să zică ficţiuni, năluciri, fantasme. Acestea sunt transmise prin tradiţie, care e întărită, prin forţa coercitivă a autorităţii, din generaţie în generaţie şi astfel apare iluzia perenităţii lor, respectiv a adevărului lor incontestabil, iar frica şi speranţa îi face pe oameni să le accepte mai departe, în pofida caracterului lor iraţional:

> primim a noastră sfântă lege decât în felul nostru şi din făcutul nostru, şi nu altfel decât tot pe atât cum se primesc celelalte religii. Ne-am nimerit în ţara unde este îndătinată; privim fie vechimea ei, fie împuternicirea oamenilor care au întărit-o; fie că ne temem de ameninţările care se leagă de ea, fie că ne ademenesc făgăduinţele ei. [...] Un alt ţinut, alte făgăduieli şi ameninţări asemănătoare ar putea să ne întipărească pe aceeaşi cale o credinţă potrivnică. Suntem creştini tot pe atât cât suntem perigurdini sau germani.[2]

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*, p. 14.

Dar a accepta teoretic în acelaşi timp două credinţe potrivnice e, la urma urmei, acelaşi lucru cu a nu accepta niciuna. Montaigne îi admiră şi îi ia ca model pe sălbaticii din Brazilia, care erau fericiţi în existenţa lor naturală, fără legi şi fără religie şi „nu mureau decât de bătrâneţe" (ideea „bunului sălbatic" va face carieră în iluminism şi în romantism):

> cred că mai degrabă datorită liniştei şi seninului sufletului lor, uşurat de orice patimă a gândului şi orice stăruinţă neplăcută şi aprigă, ca oameni ce-şi petreceau viaţa într-o minunată neprihănire şi neştiinţă, fără scrieri, fără legi, fără rege şi fără vreo religie.[1]

Montaigne afirmă explicit că zeii au fost creaţi „după starea noastră", aceasta dovedind o „grozavă îmbătare a minţii omului", expresie a vanităţii lui incomensurabile, căci pentru a ne imagina cum se cuvine divinităţile, ar trebui „să ni le închipuim de neînchipuit, nesupuse şi neînţelese şi cu desăvârşire altele decât cele ale păcătoasei noastre cunoaşteri"[2]. Aşadar, credinţa că zeii ar putea interveni în destinul omului, oferindu-i răsplată sau pedeapsă după faptele sale, e lipsită de sens din moment ce „ei înşişi sunt pricina şi pornirea acestora", tot astfel cum şi ideea că zeii l-ar putea pedepsi pe om pentru păcatele sale e ilogică dat fiind că „dintr-o clipire a vrerii lor" ar putea să-l împiedice a păcătui[3]. În concluzie, toate aceste închipuiri sunt deşarte şi profund dăunătoare, iar omul care rămâne de bună voie prizonierul lor e o fiinţă lamentabilă:

> De plâns este că ne înşelăm pe noi înşine cu închipuirile şi născocirile noastre. [...] Omul este tare nărod. Nu ar şti făuri un viermuleţ şi-şi făureşte zei cu zecile.[4]

Montaigne îl citează pe Xenofan din Colofon care afirmase că, dacă animalele şi-ar făuri zei, ca şi oamenii, i-ar făuri „după asemăna-

1 *Ibid.*, p. 61.
2 *Ibid.*, p. 89.
3 *Ibid.*, p. 90.
4 *Ibid.*, p. 101.

rea lor şi preamărindu-se, ca şi noi"[1]. Pretenţia că zeii au creat lumea pentru om e deci ridicolă, expresie a egocentrismului omenesc: „Noi suntem ţelul şi ţinta către care se îndreaptă atotcuprinsul lucrurilor"[2]. De asemenea, ideea nemuririi sufletului se datorează tot vanităţii:

> Râvna omului ca să lungească dăinuirea fiinţei sale este nespus de mare, toate silinţele sale către aceasta sunt îndreptate. Pentru păstrarea trupului sunt mormintele, pentru cea a numelui, faima.
>
> Întreaga lui pricepere a întrebuinţat-o ca să se clădească din nou, neîmpăcat cu soarta sa, şi s-a sprijinit pe ale sale născociri. Sufletul, neputându-se potrivi nestatorniciei şi slăbiciunii omului, apucă cerşind pe toate căile alinare, speranţă, temei şi împrejurare străină de care să se prindă şi unde să se împlânte; şi oricât de uşuratic şi nestatornic făureşte a sa născocire, mai bizuit şi bucuros se reazemă pe ea decât pe sinea lui.[3]

E surprins aici întreg mecanismul credinţei religioase, ca o iluzie lipsită de temei, născută din frica de moarte. Prin discreditarea acestuia, mesajul lui Montaigne e categoric antireligios. Stilul său dubitativ, neîncrezător în orice pretinse adevăruri neprobate cu argumente peremptorii a pregătit îndoiala metodică a lui Descartes, scepticismul faţă de „idolii" spiritului al lui Bacon şi, în fine, ateismul „pozitiv" iluminist, la fel cum meditaţiile sale libere, avansând parcă la întâmplare, *ad libitum*, au reprezentat un model pentru pamfletele antireligioase ale lui Pierre Bayle sau, mai târziu, ale lui Bertrand Russell. De notat că reacţiunea a fost şi ea pe măsura succesului acestor eseuri: astfel, Ludovic al XIV-lea, în epoca de intoleranţă ce a urmat revocării edictului din Nantes[4], a interzis tipărirea lor, iar Biserica Catolică le-a trecut în 1676 în *Index librorum prohibitorum*.

În contextul frământat al Reformei şi al conflictelor dintre catolici şi hughenoţi din Franţa secolelor XVI-XVII, poate fi înţelea-

[1] *Ibid.*, p. 104.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 125.
[4] Edictul din Nantes, dat de regele Henric al IV-lea în 1598, îi apăra pe hughenoţi de persecuţiile catolice. În 1685, Ludovic al XIV-lea l-a revocat, generând noi persecuţii.

să virulenţa persecuţiilor religioase din această epocă. Un exemplu notoriu e cazul umanistului Étienne Dolet (1509-1546), torturat şi ars pe rug împreună cu cărţile sale sub acuzaţia de ateism din partea Bisericii Catolice şi a facultăţii de teologie din Sorbona, deşi în lucrarea *Cato christianus* îşi afirmase cu hotărâre crezul religios şi tradusese sau tipărise într-o perioadă destul de îndelungată mai multe lucrări religioase importante, susţinând ideea necesităţii de a citi scripturile în limba populară. De un sfârşit asemănător pentru aceeaşi acuzaţie a avut parte şi filosoful italian Lucilio Vanini, executat în 1619 la Toulouse, unde căutase să scape de braţul lung al Inchiziţiei din ţara natală (v. *infra*). Doi ani mai târziu, va fi ars pe rug în Place de Gréve din Paris libertinul Jean Fontanier (1588-1621), împreună cu cartea sa eretică *Trésor inestimable*, prin care spera să-i convertească pe francezi la iudaism. Nu mai e nevoie să spunem că, în leagănul catolicismului, persecuţiile religioase, mai ales în epoca Contrareformei, au fost şi mai severe, explicaţia trebuind căutată mai întâi în contextul laicizant şi liberalist al Renaşterii.

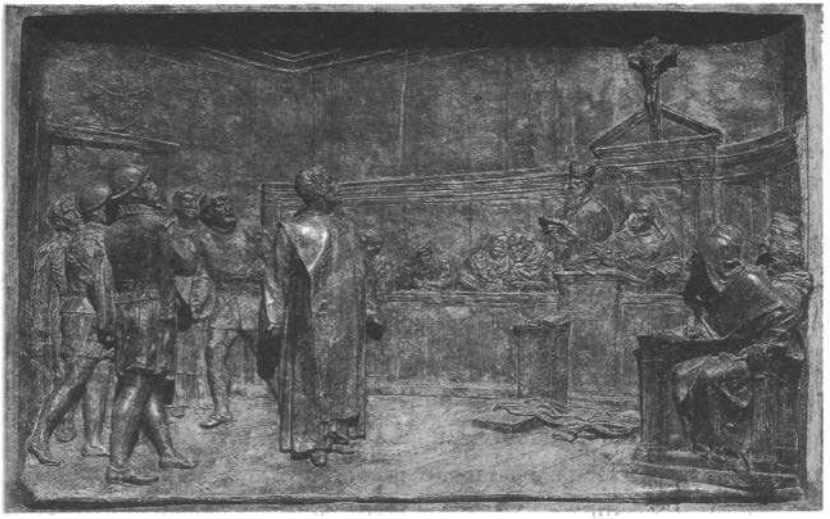
În mod natural, Renaşterea italiană, prin revalorizarea culturii Antichităţii greco-latine, a deschis drum gândirii libere şi contestării tot mai decise a scolasticii şi a dogmelor bisericeşti. Redescoperirea platonismului de către filosofii Academiei platonice din Florenţa (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola etc.), a doctrinelor esoterice ale Antichităţii, ca şi revigorarea „păgânismului" antic prin accentuarea interesului pentru magie, ocultism etc. au contribuit la apariţia sincretismului, doctrină filosofică ce încerca să pună în acord creştinismul cu platonismul şi cu alte filosofii laice, precum şi cu alte doctrine „păgâne". Din acest sincretism s-au născut teoriile filosofice „eretice" în raport cu dogmatica creştină, precum panteismul sau animismul universal, materialismul, empirismul etc., pe care iniţial autorii au încercat să le pună în acord cu doctrina catolică printr-un subterfugiu subtil, şi anume prin ideea că există două adevăruri la fel de valabile: unul al teologiei şi altul al filosofiei. Această teorie a duplicităţii adevărului a fost emisă de umanistul **Pietro Pomponazzi** (1462-1525), care a mai afirmat între altele că toate fenomenele supranaturale pot fi interpretate raţional, prin cauze naturale, iar în opera sa

fundamentală *De immortalitate animae* (*Despre nemurirea sufletului*), publicată în 1516, a demonstrat că Aristotel, în *De anima*, nu afirmase niciodată că sufletul e nemuritor, idee susţinută în mod nejustificat de teologul Toma d'Aquino şi devenită o dogmă irefutabilă a catolicismului; tratatul lui Pomponazzi, de altfel, a fost ars la Veneţia, iar autorul a riscat aceeaşi soartă.

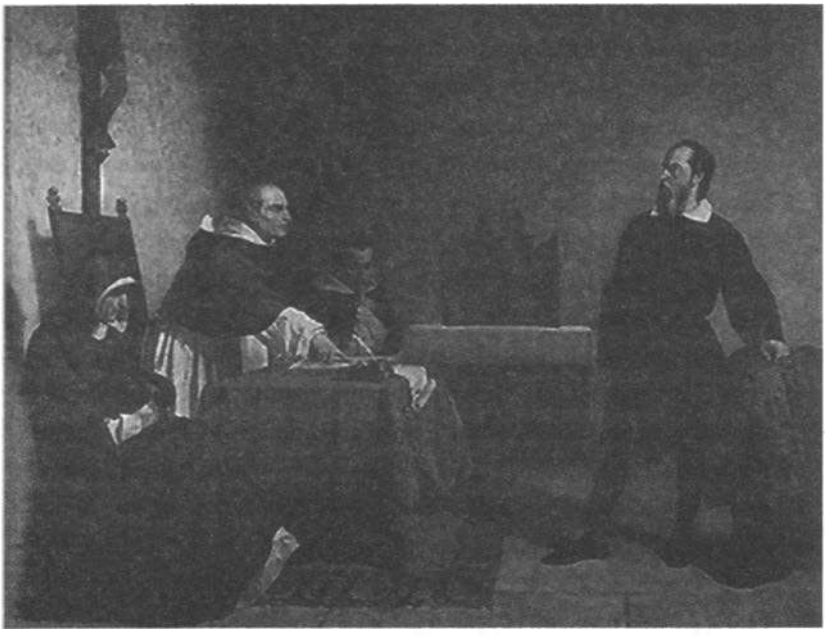
Un precursor important al materialismului şi empirismului a fost **Bernardino Telesio** (1509-1588), numit de Francis Bacon „primul dintre moderni", care în lucrarea *De rerum natura iuxta propria principia (Despre natura lucrurilor conform propriilor lor principii), publicată la Napoli în 1586,* a atacat metafizica aristotelică, adică însuşi fundamentul scolasticii medievale, propunând o teorie a cunoaşterii bazată exclusiv pe percepţia senzorială şi pe memorie, în locul *nous*-ului aristotelic şi respingând totodată ipoteza universului pus în mişcare conform unui *telos* divin, formulată de acelaşi gânditor. Desigur, ideile heterodoxe ale lui Telesio au stârnit reacţia Bisericii Catolice, care la scurtă vreme după moartea lui a pus scrierile sale la *Index*, însă, pe de altă parte, au avut o mare influenţă asupra unor spirite libere ca Giordano Bruno, Tommaso Campanella, Lucilio Vanini, Francis Bacon, Pierre Gassendi, René Descartes etc.

Celebră a rămas până astăzi povestea tragică a lui **Giordano Bruno** (1548-1600), creatorul panteismului modern şi al teoriei universului infinit, ars pe rug pentru ideile lui revoluţionare şi îndrăzneala de a fi pus la îndoială dogmele Bisericii. Publicată chiar în anul morţii autorului (1543), după îndelungi ezitări, cartea lui Nicolaus Copernic, *De revolutionibus orbium coelestium* (*Despre revoluţiile sferelor cereşti*) – interzisă şi ea, cum altfel, de Biserica Catolică în 1616 întrucât era „în contradicţie cu Sfânta Scriptură" – a însemnat într-adevăr un moment de cotitură în evoluţia ştiinţei şi a mentalităţii, în sensul desprinderii din ce în ce mai decise de dogmatismul religios.

Deşi călugăr dominican, Giordano Bruno a fost sedus de ideile copernicane (pe care le-a şi depăşit prin teoria universului infinit şi în mişcare), ca şi de ideile mai mult sau mai puţin eretice ale lui Erasmus din Rotterdam (anticlericalismul şi antidogmatismul), ale lui Nicolaus Cusanus (pluralitatea lumilor şi caracterul neprivilegiat al pământu-



Procesul lui Giordano Bruno,
de Ettore Ferrari, Campo de' Fiori, Roma



Galilei în fața Inchiziției,
tablou de Cristiano Banti, 1857

lui, considerat un corp ceresc între altele) şi ale lui Bernardino Telesio (empirismul şi ideea emancipării totale a reflecţiei filosofice). Libertatea sa de gândire i-a adus încă din tinereţe mari neplăceri, Bruno fiind obligat să-şi lepede rasa de călugăr în 1576 (după ce, pe lângă alte fapte „infame", o copie adnotată a scrierilor prohibite ale lui Erasmus fusese descoperită în chilia sa) şi să rătăcească vreme de mai mulţi ani prin Italia, Franţa, Anglia şi Germania în căutarea unei atmosfere prielnice activităţii intelectuale, pe care n-a aflat-o însă. În 1591, pe când se afla în Germania, comite greşeala fatală de a accepta o invitaţie la Veneţia din partea unui nobil, care îl denunţă însă după două luni Inchiziţiei, e arestat şi întemniţat sub multiple acuzaţii de blasfemie, imoralitate şi erezie, iar în cele din urmă, după ce refuză să-şi retracteze teoriile (a universului infinit şi în mişcare, a geocentrismului, a materiei universale însufleţite ş.a.), e declarat eretic de Papa Clement al VIII-lea şi condamnat la moarte de tribunalul Inchiziţiei la 20 ianuarie 1600. Conform unor martori la proces, care a avut loc la Roma, le-ar fi spus judecătorilor: *Maiori forsan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam* („Probabil că pronunţaţi această sentinţă împotriva mea cu mai mare frică decât o primesc eu").

În timpul şederii sale în Anglia (1583-1585), Giordano Bruno a scris şase „dialoguri italiene" în manieră platoniciană, în care şi-a expus principalele idei filosofice şi cosmologice; acestea relevă un spirit umanist încrezător în ideea de raţiune suverană, atât de mult încât ajunge să afirme că filosofia nu are nimic de-a face cu problemele teologice. În primul dintre ele, *La Cena de le Ceneri* (*Cina din Miercurea Cenuşii*), publicat în 1584 şi care i-a adus deja, se pare, destule neplăceri, el îl elogiază, prin intermediul personajului Teofilo, pe Copernic întrucât „în ceea ce priveşte judecata a fost cu mult deasupra lui Ptolemeu, Hiparh, Eudoxiu şi toţi ceilalţi care s-au luat după aceştia: pe deasupra, s-a eliberat de anumite prejudecăţi şi erori – ca să nu spun «inepţii» ale filosofiei comune şi vulgare"[1]. Teoria copernicană e, în viziunea lui Teofilo, „mai demnă de crezare" decât cea contrarie, căci „este mai probabil că globul terestru se mişcă în raport cu univer-

[1] Giordano Bruno, *Opere italiene*, I, *Cina din miercurea Cenuşii*, trad. şi note de Smaranda Bratu Elian, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 158.

sul decât că puzderia de corpuri cereşti, dintre care, cum bine se ştie, unele sunt mai mari şi mai grandioase decât pământul, ar avea drept centru şi temei al rotirii şi influenţei lor globul nostru – ipoteză ce contrazice în mod izbitor natura şi raţiunea, care ne arată făţiş contrariul"[1]. Concluzia care rezultă de aici e fără drept de apel: „Aşa că, de aici înainte, cine s-ar mai putea arăta atât de încuiat şi de mocofan încât să dea uitării lucrarea măreaţă a unui asemenea om, hărăzit de zei a fi zorii care vestesc răsăritul vechii şi adevăratei filozofii, atâtea veacuri îngropată în abisurile întunecate ale oarbei, hainei, fudulei şi pizmaşei ignoranţe?"[2] Vedem aici un atac indirect împotriva teologiei şi scolasticii medievale care veacuri de-a rândul pervertiseră ştiinţa, împiedicând în mod arbitrar/samavolnic accesul la cunoaştere prin apelul la autorităţi şi dogme considerate sacrosancte, *ergo* infailibile. Prin opoziţie cu teologii, Bruno (numit Nolanul, după localitatea sa natală) se autodefineşte ca un erou al cunoaşterii în lupta cu ignoranţa şi cu forţele întunecate ce se opun progresului spiritului uman:

> Nolanul, dimpotrivă, a eliberat cugetul uman şi cunoaşterea, încuiată în temniţa strâmtă a aerului rotitor, de unde doar cu mare greutate, ca prin gaura cheii, putea privi stelele foarte îndepărtate, cunoaşterea avea aripile tăiate ca să nu poată să-şi ia zborul şi să sfâşie vălul de nori pentru a vedea ceea ce se află cu adevărat dincolo şi a se elibera de himerele celor care, deşi ieşeau din noroiul şi peşterile pământului, s-au crezut zei pogorâţi din cer şi, prin felurite şarlatanii, au umplut lumea cu aiureli, prostii şi vicii pe care le-au înfăţişat oamenilor drept virtuţi, idei divine şi ştiinţe adevărate. În felul acesta ei au stins lumina care îndumnezeia şi umplea de eroism sufletul strămbunilor noştri, încuviinţând şi acceptând ceţurile tenebroase ale sofiştilor şi măgarilor. Din această pricină, mintea omenească de atâta vreme urgisită, când îşi recapătă uneori luciditatea şi deplânge starea jalnică în care se află, adresează inteligenţei divine, care nu încetează nicicând să-i murmure lăuntric la ureche lamentaţii de genul acesta:

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 159.

Oh, doamnă, cine oare s-ar sui la cer
Ca mintea-mi rătăcită s-aducă înapoi?

Iată-l însă pe cel care a străpuns văzduhul, a străbătut cerul, a cutreierat stelele, a păşit dincolo de hotarele lumii, a spulberat zidurile închipuite ale celei dintâi, de-a opta, a noua, a zecea sfere şi a oricâtor altora, adăugate de matematicienii găunoşi şi de orbirea filozofilor de duzină. El este acela care, în conformitate cu simţurile şi cu raţiunea, a deschis cu cheia sârguinţei şi priceperii sale acele uşi ale adevărului care puteau fi deschise şi a despuiat natura, până atunci înveşmântată şi ascunsă.[1]

Într-un alt dialog publicat în acelaşi an, *De l'infinito universo et mondi* (*Despre universul infinit şi lumi*), Bruno îşi face din nou un autoportret de iubitor al cunoaşterii şi de „păstor de suflete", îndeletnicire care, deşi plină de neajunsuri, îi aduce satisfacţia cea mai înaltă: „Ci eu trudesc, mă necăjesc, mă chinui din iubire pentru adevărata înţelepciune, din năzuinţă spre adevărata contemplaţie"[2]. Fidel acestui crez existenţial, Bruno are îndrăzneala să susţină în mod sistematic, prin intermediul mai multor personaje (Filoteo, Elpino, Fracastorio etc.), ideea universului infinit, recuzând deschis dogma ordinii divine a cosmosului, pe care o consideră „un vis şi o născocire dintre cele mai deşarte, căci nici natura nu o verifică, nici raţiunea nu o dovedeşte ori argumentează, nici potrivirea n-o cere, nici autoritatea n-o poate impune"[3]. Pornind de la elogiul lui Democrit şi Epicur (ale căror teorii cosmologice erau în răspăr cu metafizica platonică şi aristotelică, omologate de teologii creştini) pentru ideea că „totul se reînnoieşte şi se reface la infinit", Bruno afirmă că „acum noi cunoaştem o lume în care lucrurile se perindă unul după altul la nesfârşit" şi în care nu există „sfârşituri, limite, margini, ziduri care să ne răpească, să ne fure infinita bogăţie a lucrurilor"[4]. Prin intermediul lui Fracastorio, el susţine că „există un câmp şi un spaţiu infinit cuprinzător, care conţine şi pătrunde totul: în el există infinite corpuri asemănătoare acestuia,

1 *Ibid.*, p. 162.
2 *Idem*, *Opere italiene*, III, *Despre infinit, univers şi lumi*, ed. cit., p. 16.
3 *Ibid.*, p. 112.
4 *Ibid.*, p. 32.

dintre care niciunul nu se află mai mult decât oricare altul în centrul universului, deoarece universul este infinit şi deci fără centru şi fără margine". În acest univers infinit „există anumite determinate şi definite centre, care sunt sorii, focurile, în jurul cărora se învârt toate planetele, pământurile, apele, la fel cum vedem că se învârt în jurul soarelui apropiat de noi cele şapte rătăcitoare", iar „fiecare dintre aceşti aştri, sau aceste lumi, răsucindu-se în jurul propriului centru, creează aparenţa unei sfere continue şi solide care duce cu ea toate stelele vizibile şi posibile care s-ar roti în jurul lui ca în jurul centrului universului"; în concluzie, „nu există o singură lume, un singur Pământ, un singur soare: ci sunt atâtea lumi câte făclii luminoase vedem în jurul nostru, care nu se află într-un cer, într-un loc şi într-un conţinător altminteri decât ne aflăm noi în această lume care este şi ea într-un conţinător, într-un loc şi un cer"[1]. În acest univers infinit, e perfect posibil şi probabil să existe lumi asemănătoare cu a noastră, căci „e cu neputinţă ca o minte raţională şi îndestul de trează să-şi poată închipui că ar fi lipsite de locuitori ca noi sau chiar mai buni nenumăratele lumi care se arată ori la fel ori mai minunate ca aceasta a noastră"[2]. Pentru ideile lui eretice, acest dialog a reprezentat principala probă incriminatorie în procesul intentat lui Bruno.

O satiră spumoasă la adresa scolasticii şi, implicit, a teologiei şi a dogmaticii creştine este dialogul *Cabala del cavallo Pegaseo* (*Cabala calului Pegas*), publicat la Londra în 1585, în continuarea dialogului moral *Lo Spaccio de la Bestia Trionfante* (*Alungarea bestiei triumfătoare*), publicat cu un an înainte. Bruno adoptă aici maniera antifrastică a lui Erasmus din *Elogiul nebuniei*, pretinzând că face elogiul prostiei cucernice, reprezentate de măgar, pe care o opune ireductibil ştiinţei şi efortului cugetării raţionale. Astfel, într-un *Sonet întru lauda măgarului*, publicat în deschiderea cărţii, el declamă, fals solemn: „Prostie sfântă de măgar, tăcere, / tu, neghiobie, tu, devoţiune, / voi ce mai faceţi sufletele bune, / nu geniu, studiu şi iniţiere!"[3] Mai departe, într-o *Declamaţie cetitorului sârguincios, credincios şi cucernic*, afirmă că

[1] *Ibid.*, p. 112.
[2] *Ibid.*, p. 113.
[3] *Idem*, *Opere italiene*, V, *Cabala calului Pegas*, ed. cit., p. 23.

măgarul e un animal sfânt, preferat de Dumnezeu pentru docilitatea sa, sfinţenia opunându-se înţelepciunii, iar credinţa, ştiinţei:

> Dumnezeu [...] a deschis gura măgăriţei iar aceasta a vorbit. Prin autoritatea ei, prin gura, vocea şi cuvintele ei este supusă şi călcată în picioare fudula, trufaşa şi îndrăzneaţa ştiinţă laică; prin ea e împins în jos pentru a ajunge în rând cu celelalte orice spirit înalt ce îndrăzneşte a ridica fruntea spre cer: deoarece Dumnezeu a ales spiritele neputincioase pentru a lăsa nedesluşite puterile lumii. A dat cinstire lucrurilor neghioabe; căci ceea ce nu putea fi recăpătat prin înţelepciune a fost dres prin sfânta prostie şi neştiinţă: de aceea este certată ştiinţa ştiutorilor şi respinsă înţelepciunea înţelepţilor. Proştii lumii au fost cei care au întemeiat religia, ritualurile, legea, credinţa, rânduiala vieţii; cei mai mari măgari ai lumii (aceia care n-au pic de simţire nici învăţătură, care nu cunosc convieţuirea nici deprinderile civilizate şi putrezesc într-o veşnică pedanterie) sunt cei care, cu îngăduinţa divină, reformează credinţa prihănită şi coruptă, vindecă plăgile religiei rănite şi, scăpând-o de abuzurile superstiţiilor, cârpesc la loc veşmântul ei sfâşiat; ci nu sunt aceia care cu nelegiuită curiozitate se duc ori s-au dus să scotocească tainele naturii, care au socotit mersul stelelor. Cercetaţi dacă ei se străduiesc ori s-au străduit vreodată să afle cauzele secrete ale lucrurilor; dacă nu cumva iartă spulberarea împărăţiilor, risipirea popoarelor, incendiile, măcelurile, ruinele şi exterminările; dacă le pasă de piere lumea din cauza lor: toate cu condiţia să fie salvat sărmanul lor suflet, cu condiţia să-şi înalţe lăcaş în cer, să-şi depună comoara într-acea patrie fericită.[1]

Cititorul sagace recunoaşte imediat în acest text un pamflet antireligios *à rebours:* măgăriţa e chiar Biserica, „proştii lumii" sunt primii ei „părinţi" şi învăţătorii ei, teologii şi reformatorii, ca, de altfel, tot personalul învestit cu autoritate „divină". Însuşi fondatorul creştinismului, Iisus Hristos, era, după cum susţin evangheliile, un om simplu, lipsit de învăţătură, care afirma ritos că cei aleşi, cei mântuiţi sunt „cei săraci cu duhul". După pilda sa, autorul formulează, prin

[1] *Ibid.*, pp. 30-31.

anticlimax ironic, un îndemn la renunţarea la raţiune şi îmbrăţişarea fără rezerve a credinţei salvatoare: „Rugaţi-vă, dragii mei, rugaţi-vă Domnului, dacă nu sunteţi deja măgari, să vă prefacă neîntârziat în măgari"[1]. Dumnezeu însuşi, aşa cum a fost prezentat în scripturi, nu recompensează efortul uman de emancipare prin progresul ştiinţei şi al organizării sociale, ci doar umilinţa şi smerenia, asociate stării de dobitocie primitivă, adică de „măgărie":

> Şi mai amintiţi-vă că Dumnezeu a iubit poporul evreu când era îndurerat, înrobit, înjosit, asuprit, neştiutor, împovărat, strivit de desagi, ca un animal de povară, de nu-i lipsea decât coada ca să fie de-a dreptul măgar sub stăpânirea egipteană: atunci a fost numit de Dumnezeu poporul său, neamul său, seminţia sa aleasă. Şi dimpotrivă, l-a numit stricat, ticălos, păcătos, desfrânat când a avut rânduieli, demnitate şi măreţie asemeni altor popoare şi regate respectate de lume. Cine oare nu laudă vârsta de aur, când oamenii erau măgari, când nu ştiau să lucreze pământul, când nimeni nu era mai presus de altul, nimeni nu ştia mai multe ca celălalt, când toţi aveau drept acoperiş grotele şi cavernele, când se băteau între ei ca animalele şi nu aveau atâtea veşminte, dar nici invidii, nici atâtea chipuri de a-şi aţâţa poftele trupului şi ale gurii: totul era al tuturor, hrana erau poamele, castanele, ghinda aşa cum le-a lăsat mama natură.[2]

Pe urmele lui Erasmus, autorul mai spune că „aleşii Domnului", apostolii, erau fără excepţie săraci cu duhul, „păreau beţi", „nu ştiau ce spun pentru că ei nu vorbeau prin gura lor", iar toate „aceste nebunii, aceste dobitocii şi măgării" sunt de fapt „semne de înţelepciune şi inteligenţă şi acte de eroism pentru Dumnezeul nostru"; în consecinţă, calea spre mântuire trebuie să fie de bună seamă îndobitocirea voită şi nu cunoaşterea raţională, păcătoasă prin însăşi natura ei, aşadar: „Nu e lucru care să ne târască mai sigur în mijlocul şi în adâncul iadului decât meditaţia filozofică şi raţională, care se naşte din simţuri, creşte prin gândirea discursivă şi se maturizează în

[1] *Ibid.*, p. 33.
[2] *Ibid.*, p. 34.

intelectul uman"[1]. În încheiere, autorul, parodiind subtil discursul teologic prin adoptarea, parcă (ironic, desigur), a rolului de preot în amvon, adresează cititorilor un călduros îndemn la abandonarea raţiunii, adică a stării de umanitate, şi la metamorfozarea lor de bună voie în măgari, căci mântuirea, după cum susţin teologii, nu depinde de cunoaştere şi de faptele omului, ci rămâne exclusiv o problemă de credinţă:

> Căzniţi-vă, aşadar, să fiţi măgari, voi, care sunteţi oameni, iar voi ceilalţi, care sunteţi deja măgari, străduiţi-vă, trudiţi-vă şi rostuiţi-vă în aşa fel încât să mergeţi din bine în mai bine, pentru ca să ajungeţi la acea ţintă, la acea demnitate, care nu prin cunoaştere şi fapte, oricât de mari, ci numai prin credinţă se dobândeşte; şi care nu prin neştiinţă şi ticăloşii, fie ele cât de uriaşe, se pierde, ci doar prin necredinţă (cum zic unii că spune Apostolul). Dacă vă rostuiţi aşa, dacă veţi fi şi vă veţi purta astfel, veţi fi înscrişi în cartea vieţii, veţi obţine graţia de la Biserica luptătoare şi gloria de la cea triumfătoare, în care Dumnezeu trăieşte şi domneşte în veacul vecilor. Amin.[2]

După acest discurs preliminar de laudă a ignoranţei, urmează trei dialoguri socratice pe aceeaşi temă, avându-l ca principal interlocutor pe Saulino, vocea autorului. După cum afirmă acesta, teologii susţin că „nebunia, ignoranţa şi asinitatea din această lume sunt înţelepciunea, ştiinţa şi divinitatea din cealaltă"[3]. Însă, spre deosebire de aceştia, care cred că adevărul poate fi atins „pe calea ignoranţei", există totuşi câteva spirite rare ce „ajung la contemplarea adevărului pe calea învăţăturii şi cunoaşterii raţionale prin forţa intelectului agent care pătrunde în suflet şi-i aprinde lumina lăuntrică"[4]. Către aceştia se îndreaptă, fără echivoc, simpatia autorului, relevată prin citatul din Vergilius: „Rari sunt cei pe care o virtute arzătoare i-a înălţat la cer". În ceea ce-i priveşte pe ceilalţi, imaginea grotescă a

1 *Ibid.*, p. 35.
Ibid., pp. 35-36.
Ibid., p. 41.
Ibid., p. 49.

metamorfozei lor în măgari prin refuzul efortului cunoaşterii nu lasă niciun dubiu cu privire la mesajul vizat de autor:

> Au stat pe loc, au încrucişat braţele, au închis ochii, au renunţat la orice observaţie şi străduinţe, au înfierat orice cugetare omenească, au alungat orice simţământ natural şi, în cele din urmă, s-au considerat măgari: atunci şi-au ridicat, şi-au întins, şi-au ascuţit, îngroşat şi mărit urechile; şi-au adunat şi contopit toate puterile spiritului în auz, nemaitrebuind decât să asculte şi să creadă, precum cel despre care se spune: *„In auditu auris obedevit mihi"*. Tot atunci, concentrându-şi şi supunându-şi facultăţile vegetativă, senzitivă şi intelectuală, şi-au unit cele cinci degete într-o copită, ca să nu poată, precum Adam, să întindă mâinile şi să apuce fructul oprit al pomului cunoaşterii, care i-a lipsit de fructele pomului vieţii sau, asemeni lui Prometeu (care e o metaforă cu acelaşi sens), să întindă mâinile şi să fure focul lui Jupiter pentru a aprinde cu el lumina puterii raţionale. Astfel, măgarii noştri divini, scutiţi de orice trăire şi simţire proprie, au ajuns să cunoască numai ceea ce le şoptesc la ureche revelaţiile zeilor sau ale vicarilor lor: şi, ca urmare, au ajuns să nu se conducă după nicio altă lege. De aceea nu se întorc la dreapta sau la stânga decât urmând lecţia sau rostul hotărât de laţul ori căpăstrul care-i strânge de gât sau de bot, şi nu se mişcă decât încotro sunt mânaţi. Li s-au îngroşat buzele, li s-au învârtoşat fălcile, li s-au întărit dinţii, aşa încât, oricât de tari, de spinoase, de aspre şi de greu de digerat ar fi bucatele care li se pun dinainte, să fie pe gustul botului lor. Ca urmare, dintre toate dobitoacele care pasc pe întinsul pământului, ei se hrănesc cu nutreţul cel mai gros şi mai din topor; şi toate astea pentru a ajunge la cea mai josnică umilinţă care-i va învrednici de cea mai înaltă slavă.[1]

Cum era de aşteptat, această satiră antiteologică i-a adus autorului cele mai mari neplăceri cu putinţă, fiind folosită şi ea ca probă incriminatorie la procesul intentat de Inchiziţie împotriva lui şi sfârşit cu arderea sa pe rug în piaţa Campo de' Fiori din Roma, la 17 februarie 1600, sub acuzaţiile de erezie pentru idei panteiste şi ideea

[1] *Ibid.*, pp. 52-53.

pluralităţii lumilor şi de blasfemie pentru contestarea dogmelor trinităţii, a divinităţii lui Iisus, a virginităţii Mariei şi a transsubstanţierii. Exemplară a rămas atitudinea sa demnă în faţa morţii, pe care a acceptat-o fără niciun compromis, conform crezului moral formulat axiomatic în dialogul *Cina din Miercurea Cenuşii*: „Lucrurile obişnuite şi uşoare sunt pentru cei mulţi şi obişnuiţi. Oamenii rari, eroici şi divini străbat greutăţile, silind necesitatea să le acorde cununa nemuririi. [...] Lauda nu-i revine numai învingătorului, ci şi celui ce nu moare ca un laş şi un fricos: el pune înfrângerea şi moartea pe seama sorţii şi arată lumii că a pierdut nu dintr-o slăbiciune proprie ci din potrivnicia norocului"[1].

Scrierile lui Bruno au fost interzise vreme de circa 150 de ani, fiind redescoperite în secolul al XVIII-lea de filosoful englez John Toland, părintele termenului *panteism*, şi apoi, în secolul următor, de Hegel, Schelling şi alţi gânditori, care au aflat în ele sugestiile cele mai fecunde pentru dezvoltarea propriilor teorii şi sisteme filosofice.

Contemporan cu Giordano Bruno, deşi mult mai puţin celebru, a fost filosoful **Lucilio (Giulio Cesare) Vanini** (1585-1619), un liber-cugetător impavid care a avut o existenţă la fel de dramatică şi o moarte chiar mai atroce pentru acuzaţia de ateism. Aidoma lui Bruno, Vanini a fost hărţuit de Biserică pentru ideile lui radicale, fiind obligat să părăsească Italia şi să rătăcească prin Franţa, Elveţia, Ţările de Jos şi Anglia, unde, în 1614, a fost închis în Turnul Londrei timp de 49 de zile; în fine, întorcându-se în Franţa, a fost arestat la Toulouse şi, după un interogatoriu al Inchiziţiei, condamnat la moarte şi executat la 9 februarie 1619 prin supliciul prevăzut în codul civil pentru crima de ateism: tăierea limbii, urmată de strangulare şi ardere pe rug. Pentru a scăpa de acuzaţii, Vanini a publicat la Lyon, în 1615, o carte împotriva ateismului, sub titlul *Amphitheatrum Aeternae Providentiae divino-magicum, christiano-physicum, necnon astrologo-catholicum adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos et stoicos*[2], în care se străduia să demonstreze

[1] *Op. cit.*, p. 182.

[2] *Amfiteatrul eternei providenţe divino-magice, creştino-fizice şi astrologico-catolice împotriva vechilor filosofi, atei, epicurieni, peripatetici şi stoici.*

existenţa lui Dumnezeu, analizând sau contestând opiniile lui Pitagora, Protagoras, Aristotel, epicurienii, stoicii, Cicero, Boethius, Averroes, Toma d'Aquino, Gerolamo Cardano etc. Totuşi, în ciuda intenţiilor declarate, cartea este plină de idei heterodoxe, precum eternitatea materiei, ideea că Dumnezeu e sinonim cu forţa vitală a naturii, va să zică adevărata religie este „religia naturii", sau că „materia cerului nu e diferită de cea a omului sau a scarabeului", de unde concluzia că sufletul nu poate fi nemuritor:

> Oamenii şi animalele seamănă prin percepţiile, formarea, naşterea, alimentarea, creşterea, structura şi moartea lor, seamănă prin părţile interne şi externe ale corpului. Atât unii cât şi alţii sunt hărăziţi aceloraşi scopuri şi de aceea, dacă sufletul moare odată cu animalul, el trebuie să moară şi odată cu omul. [...] Nimeni încă nu s-a întors din împărăţia morţilor, dar dacă sufletul ar fi fost etern, Dumnezeu nu ar fi şovăit să întoarcă măcar unul dintre ele pentru a condamna şi infirma ateismul.[1]

Ateismul devine deci perfect justificat (deşi, desigur, autorul n-o spune explicit, pretinzând, dimpotrivă, a-l combate). În anul următor, el îşi va devoala totuşi adevăratele idei într-o altă lucrare, intitulată *De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis* (*Despre minunatele secrete ale Naturii, regina şi zeiţa muritorilor*), publicată la Paris şi arsă apoi pe rug împreună cu el. Scrisă sub forma a 60 de dialoguri, grupate în patru secţiuni, între autor şi un personaj fictiv pe nume Alessandro, cartea propune o explicaţie raţională a misterelor lumii şi ale omului, fiind un compendiu al cunoştinţelor ştiinţifice, filosofice şi religioase din Antichitate până în epoca contemporană (se vorbeşte despre Dumnezeu, geneză, fenomenele naturii, magnetism, cauzele apariţiei insulelor şi ale munţilor, ale cutremurelor, mişcarea apei, a proiectilelor în aer, reproducerea animalelor şi a oamenilor, simţurile, lungimea vieţii, religiile păgâne, oracole, învierea morţilor, vrăjitorie, vise etc.) Ca şi în precedenta carte, Vanini se arată a fi fost influenţat de ideile lui Pietro Pomponazzi, pe care-l numeşte cu admiraţie *magister meus, divinus praeceptor*

[1] *Cugetări despre religie*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, pp. 68-69.

meus, nostri seculi Philosophorum princeps. Pe urmele magistrului şi ale contemporanului acestuia Simone Porzio (1496-1554), care în tratatul *De mente humana* afirmase că sufletul omului e de aceeaşi natură cu cel al animalelor şi al plantelor, Vanini afirmă la rândul lui că sufletul e pieritor şi atacă sistemul cosmologic aristotelic. Asemeni lui Giordano Bruno, el susţine că nu există nicio diferenţă între lumea celestă şi cea pământească, ambele fiind de aceeaşi origine materială, iar pe urmele lui Epicur şi Lucretius, propune o viziune mecanicistă asupra cosmosului, pe care-l compară cu un ceasornic; deşi acceptă ideea aristotelică a eternităţii lumii, susţine că pământul se roteşte şi recuză sistemul ptolemeic în favoarea celui copernican. Tot pe urmele lui Pomponazzi, mai afirmă că adevărata origine a fenomenelor supranaturale este imaginaţia omului, care poate modifica aparenţa realităţii exterioare. Însă cea mai îndrăzneaţă dintre toate, desigur, este ideea că religiile au fost, aidoma imperiilor, întemeiate de oameni şi, la fel ca acestea, au „un început şi un sfârşit". Scopul tuturor religiilor – afirmă Vanini – a fost de a-i manipula pe oameni prin idei false despre nemurire, menţinându-i astfel într-o sclavie perpetuă:

> Religia este propagată nu cu ajutorul minunilor, ci pe baza Sfintei Scripturi, al cărei original nu l-a văzut nimeni. În ea se vorbeşte despre minuni, se promite mântuire celor buni şi se ameninţă cu pedepse cei răi, dar numai în viaţa viitoare, pentru ca înşelăciunea să nu poată fi descoperită, întrucât niciun mort încă nu s-a întors vreodată pe pământ. De aceea, poporul ignorant este ţinut în sclavie de teamă în faţa celui de sus, care le vede pe toate şi răsplăteşte pentru toate cu ajutorul pedepselor sau al fericirii veşnice.[1]

Precursor al libertinismului, Vanini împărtăşeşte ideea autorului anonim al unei cărţi publicate în 1598 sub titlul *De imposturis religionum*, că fondatorii celor trei religii monoteiste abrahamice, Moise, Iisus şi Mohamed, au fost nişte impostori ordinari şi că, în genere, toţi promotorii oficiali ai religiilor sunt nişte impostori

[1] *Ibid.*, p. 88.

care promovează false credinţe cu scopul de a dobândi putere şi bogăţie: „Toate lucrurile religioase sunt false, principii înşelătoare menite să înveţe poporul naiv că, dacă nu poate ajunge la raţiune, să practice măcar religia". În fine, o altă idee revoluţionară este aceea că speciile de animale ar fi fost generate spontan de pământ şi că se pot transforma unele într-altele, astfel încât omul a apărut „din animalele înrudite cu omul, precum primatele primitive, maimuţele şi primatele în general".

Nu e de mirare atunci că scrierile lui Vanini au fost considerate de Biserică drept „o operă de un ateism atât de pernicios, cum n-a mai existat alta în ultima sută de ani", după cum o definea iezuitul François Garasse. Ura împotriva sa (ca, de altfel, împotriva liber-cugetătorilor în general) pare să fi fost într-adevăr imensă, având în vedere modul abominabil în care a fost executat: după ce i s-a agăţat o placă pe care scria „Ateiste et blasphémateur du nom de Dieu", Vanini a fost condus în Piaţa Salin din Toulouse, unde i s-a pus o torţă în mână şi i s-a ordonat să-şi scoată limba „blasfematorie" ca să-i fie tăiată; pentru că a refuzat, călăul i-a tras-o afară cu un cleşte, iar când i-a tăiat-o, nefericitul a scos un urlet îngrozitor, comparat cu satisfacţie sadică de magistratul Gabriel Barthélemy de Grammond, martor la execuţie, cu „răgetul unui bou înjunghiat", după care a fost strangulat şi, în fine, ars pe rug.

De un sfârşit asemănător cu Bruno şi Vanini era cât pe ce să aibă parte şi „părintele ştiinţei moderne" (cum l-a numit Einstein), **Galileo Galilei** (1564-1642), pentru susţinerea, prin observaţii experimentale proprii, a heliocentrismului. În 1609, Galilei a construit un telescop care mărea de 30 de ori, cu ajutorul căruia a făcut o serie de descoperiri astronomice care au confirmat teoria lui Copernic: Luna e de aceeaşi natură cu Pământul, Jupiter are patru sateliţi, Calea Lactee reprezintă un sistem de corpuri cereşti, soarele are pete etc. Drept urmare, în 1615, Inchiziţia din Roma declară heliocentrismul „nebunesc şi absurd în filosofie şi formal eretic întrucât contrazice în multe locuri sensul Sfintei Scripturi", iar în 1616 îi ordonă lui Galilei să renunţe la susţinerea lui. Acesta nu se lasă însă convins şi, în apărarea ideilor sale, scrie *Discorso sul flusso e il reflusso del mare*

Frontispiciul
primei ediţii italiene
a De Tribus Impostoribus

Index librorum
prohibitorum
(Indexul cărţilor interzise)

(*Discurs asupra mareelor*), iar în 1632 *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (*Dialog despre cele două principale sisteme ale lumii*) – este vorba de sistemele cosmologice ptolemeic şi copernican. Cel din urmă text, pe lângă susţinerea teoriei copernicane „prin ipoteze matematice"[1], expune programatic, sub forma unui dialog între trei personaje, Sagredo, Salviati şi Simplicio (acesta din urmă contestându-le), principiile şi metoda ştiinţei: adevărul trebuie căutat în cartea naturii şi nu în cărţile religioase; totul în natură se întâmplă din cauze necesare şi nu prin intervenţie divină; legile naturale pot fi cunoscute prin metoda experimentală, cu ajutorul calculelor matematice etc.

Prin intermediul lui Salviati, autorul combate teoriile astronomice ale lui Aristotel şi ale urmaşilor săi (unele dintre ele trecute prin filtrul deformator al scolasticii), afirmând, pe bază de observaţii empirice şi demonstraţii matematice, că mişcarea nu poate fi

[1] Galileo Galilei, *Dialog despre cele două sisteme principale ale lumii*, trad. de Romolo Otone, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1962, pp. 25-26.

proprie numai corpurilor cereşti, ci şi Pământului, că Soarele se află în centrul sistemului planetar, că Luna se mişcă în jurul Soarelui şi al Pământului, că Pământul are două mişcări, una de rotaţie şi alta de revoluţie, că Soarele are pete, că mareele se datorează mişcării Pământului etc.; totodată, el combate metoda aristotelică, bazată pe raţionamente *a priori*, susţinând că adevărata metodă ştiinţifică trebuie să se bazeze pe observaţii făcute cu ajutorul simţurilor şi pe demonstraţii riguroase („ceea ce ne arată simţurile şi experienţa trebuie preferat oricărui raţionament"[1]), iar observaţiile trebuie făcute pe baza cunoştinţelor de geometrie şi de aritmetică, adică prin calcule exacte. Publicarea acestei cărţi, considerată de iezuiţi drept una dintre cele mai dăunătoare manifestări împotriva Bisericii, i-a adus autorului condamnarea la închisoare în 1633, în urma procesului de tristă notorietate, sentinţă comutată în arest la domiciliu şi interdicţia de publicare după ce Galilei şi-a abjurat convingerile; totodată, *Dialogul despre cele două principale sisteme ale lumii* a fost şi el trecut în *Index librorum prohibitorum*. În ciuda interdicţiei, Galilei va mai publica totuşi, în 1638, în Olanda, *Discorsi e Dimostrazioni Matematiche, intorno a due nuove scienze* (*Discursuri şi demonstraţii matematice în legătură cu două noi ştiinţe*) – unde este vorba despre cinetică şi rezistenţa materialelor, prin care el a devenit, după Einstein, părintele fizicii moderne.

În toate scrierile sale, Galileo Galilei a susţinut, mai mult sau mai puţin explicit, independenţa ştiinţei de teologie şi de amestecul instanţelor bisericeşti: de pildă, într-o *Scrisoare către marea ducesă Cristina*, redactată în 1615 dar publicată abia în 1636, el consideră că teologii n-ar trebui „să-şi aroge autoritatea de a formula decrete în profesii pe care nu le exercită şi nici nu le-au studiat", căci aceasta ar fi acelaşi lucru cu pretenţia unui rege de a se îngriji de sănătatea oamenilor şi de a le construi locuinţe fără a fi nici medic nici arhitect, punându-le astfel viaţa în pericol[2]. În legătură cu

[1] *Ibid.*, p. 62.

[2] Galileo Galilei, *Scrisoare către marea ducesă mamă, Cristina de Lorena*, în *Giordano Bruno, Galilei, Campanella*, cu studii introductive de C. I. Gulian şi I. Banu, Ed. de Stat pentru Literatură Ştiinţifică şi Didactică, Bucureşti, 1951, p. 89.

arbitrarietatea deciziei Bisericii de a interzice teoria heliocentrică, Galilei scrie mai departe:

> Dacă, pentru a îndepărta din lume această părere şi doctrină, ar fi suficient să închizi gura unui singur om, aşa cum cred poate aceia care, judecând mintea celorlalţi după a lor proprie, socotesc cu neputinţă că o asemenea părere ar putea să dureze şi să găsească discipoli, atunci aceasta s-ar putea face cu uşurinţă. Dar lucrurile stau altfel: deoarece, pentru a pune în aplicare o hotărâre de acest fel, ar trebui să se interzică nu numai cartea lui Copernic şi scrierile celorlalţi autori care urmează aceeaşi doctrină, ci ar trebui interzisă întreaga ştiinţă a astronomiei şi, mai mult, ar trebui să le interzici oamenilor de a se uita pe cer pentru ca să nu vadă că Marte şi Venus sunt când foarte aproape de pământ, când foarte departe [...] şi ar trebui să nu li se ofere prilejul de a face multe alte observaţii bazate pe cunoaşterea simţurilor şi care nu se pot adapta în niciun fel sistemului ptolemeic, ci sunt argumente foarte puternice în sprijinul sistemului copernican. [A]-l interzice astăzi [pe Copernic], după ce mulţi oameni l-au susţinut atâţia ani, chiar atunci când el era mai puţin urmat şi acceptat, ar părea, cred eu, a contrazice adevărul însuşi şi a căuta cu atât mai mult să-l ascunzi şi să-l suprimi, cu cât el se arată mai manifest şi mai clar.[1]

Importanţa lui Galileo Galilei în dezvoltarea ştiinţei şi a gândirii libere a fost capitală, opera lui marcând, se poate spune, începuturile erei moderne. Totodată, tragica sa istorie a fost privită, de atunci înainte, ca dovadă emblematică a opoziţiei ireconciliabile dintre Biserică (i.e. religia instituţionalizată) şi ştiinţă.

Un alt gânditor italian persecutat pentru ideile lui heterodoxe a fost **Tommaso Campanella** (1568-1639). Călugăr dominican, ca şi Giordano Bruno, Campanella a fost sedus devreme de ideile antiaristotelice şi empiriste ale lui Bernardino Telesio, în apărarea cărora a scris prima sa carte, *Philosophia sensibus demonstrata* (*Filosofia demonstrată prin simţuri*), publicată în 1592. Lucrarea a atras atenţia autorităţilor ecleziastice, care în 1594 au dispus arestarea şi aducerea

[1] *Ibid.*, pp. 90-91.

autorului în faţa tribunalului Inchiziţiei din Roma, acesta dispunând închiderea lui într-o mănăstire, unde a rămas până în 1597. După eliberare, Campanella a fost implicat într-o conspiraţie politică împotriva dominaţiei spaniole în sudul Italiei, fapt care i-a adus condamnarea la moarte, după ce a fost torturat în moduri atroce de şapte ori, însă, din fericire, simulând nebunia prin incendierea celulei în care era închis, sentinţa i-a fost comutată în detenţie pe viaţă (în 1626 a fost totuşi eliberat prin intervenţia Papei Urban al VIII-lea, care l-a numit apoi astrologul său). În procesele verbale redactate în timpul interogatoriilor i-au fost atribuite o serie de afirmaţii şocante în legătură cu nemurirea sufletului, paradis şi infern, e.g.:

> Nu există nici infern, nici paradis, nici diavoli, deoarece nimeni şi niciodată nu le-a văzut. Acestea sunt nişte basme ticluite pentru a înfricoşa.[1]

În închisoare, Campanella a scris principalele lui opere, între care *Apologia pro Galileo* (1616), cu ocazia primului proces declanşat de Inchiziţie împotriva acestuia, şi cea mai celebră dintre toate, *La città del Sole* (*Cetatea Soarelui*, 1602), o utopie egalitaristă după modelul *Republicii* lui Platon, în care proprietatea este comună, iar divinitatea adorată de cetăţeni e soarele, preoţii având rolul unor astronomi care, studiind astrele, indică momentele cele mai prielnice pentru muncile agricole. Remarcabilă e, din perspectiva studiului de faţă, şi lucrarea *Atheismus triumphatus* (*Ateismul învins*), redactată de Campanella între 1605-1607, probabil (la fel ca în cazul lui Vanini) ca o încercare de reabilitare în faţa Bisericii. Ţinta principală a atacului său o reprezintă ideile politice şi religioase ale lui **Niccolò Machiavelli** (1469-1527), care în celebra lucrare *Il Principe* (1532) afirmase între altele că religia e o invenţie politică a preoţilor şi politicienilor menită să asigure accesul şi menţinerea lor la putere; însă, după cum va remarca Sylvain Maréchal în *Dicţionarul ateilor antici şi moderni* (1800), în loc să combată ateismul, Campanella îl face să triumfe, astfel încât mai potrivit ar fi fost titlul *Atheismus triumphans* (*Ateismul triumfător*).

[1] *Cugetări despre religie*, ed. cit., p. 68.

Spre deosebire de Italia, patria papalităţii, *ergo* a dogmatismului şi intoleranţei, în Anglia filosofia s-a putut dezvolta cu mai puţine restricţii, puterea Bisericii Anglicane fiind mult mai limitată decât cea a catolicismului sau a bisericilor reformate. În orice caz, persecuţii ale ereticilor au avut loc aici mult mai rar decât în alte ţări europene, cu excepţia, poate, a Ţărilor de Jos. Numai pe acest fond de toleranţă (relativă, se înţelege), elogiat ulterior de Voltaire, se putea dezvolta aici un curent de gândire empirist-senzualist şi sceptic-pragmatic, care a pregătit terenul Iluminismului şi ştiinţei moderne.

Primul gânditor important al acestei epoci a fost **Francis Bacon** (1561-1626), supranumit „părintele empirismului", care, în opera sa capitală *Novum Organum Scientiarum* (1620), a fondat o metodă nouă a cunoaşterii ştiinţifice, numită „inductivă", prin opoziţie cu gândirea abstractă, metafizică şi dogmatică a scolasticii medievale. Într-un eseu publicat în 1605 sub titlul *The Advancement and Proficience of Learning Divine and Moral* (*Progresul şi importanţa ştiinţei divine şi morale*), Bacon critică metafizica platonică şi aristotelică, fundament al filosofiei scolastice, opunându-i filosofia naturii a lui Democrit şi a altor gânditori din Antichitate care „n-au presupus un spirit sau o raţiune înlăuntrul lucrurilor, ci au considerat că ordinea lucrurilor este capabilă să se menţină datorită unor infinite încercări sau probe ale naturii, numite de ei întâmplare"[1]. Superioritatea acestora faţă de filosofii dogmatici de genul lui Platon sau Aristotel e deci, în opinia lui Bacon, evidentă: „Pe cât pot să judec din informaţiile şi fragmentele care ne-au rămas, se pare că ei atribuiau această formă a lucrurilor unor cauze fizice mai reale şi mai bine cercetate decât acelea ale lui Aristotel şi Platon; amândoi aceşti filosofi au făcut din cauza finală unul o parte a teologiei, altul o parte a logicii, studiile favorite ale acestor doi oameni"[2]. Mai mult decât atât, Bacon creditează teoria atomistă a lui Democrit, susţinând că spiritul uman, „dacă vrea să fie cât de cât în acord cu sine însuşi", este obligat să admită această conjectură

[1] *Bacon, Morus, Hobbes, Locke*, cu studii introductive de C. I. Gulian şi I. Banu, Ed. de Stat pentru Literatură Ştiinţifică şi Didactică, Bucureşti, 1951, p. 21.

[2] *Ibid.*

în loc de a considera drept principiu ontologic abstract o fiinţă reală (ipoteza, *recte* dogma teologică)[1].

Dacă natura trebuie studiată urmând exemplul lui Democrit şi al discipolilor lui, înseamnă că e nevoie de o metodă nouă de cercetare, numită *inducţie*, ce reclamă mai întâi eliberarea intelectului omenesc de „idolii" care au pus stăpânire pe el. În *Noul Organon*, Bacon defineşte pe larg aceşti *idoli ai spiritului*, împărţindu-i în patru categorii: *idolii tribului*, care îşi au sursa „în însăşi natura omenească", rezultând din interpretarea eronată a datelor senzoriale; *idolii peşterii*, care sunt „idolii omului individual" şi rezidă în închiderea gândirii în universul subiectiv, inevitabil limitat, al individului („peştera" sau „vizuina" proprie), care „refractă şi tulbură lumina naturii" prin interpretări deformate ale acesteia; *idolii teatrului*, care „s-au înrădăcinat în spiritele oamenilor şi în dogmele diferitelor filosofii şi din legi absurde de demonstraţie"; în fine, „cei mai supărători dintre toţi", *idolii forului*, care derivă din „reaua şi nepotrivita alegere a cuvintelor", împingându-i pe oameni „în controverse şi închipuiri sterile şi nesfârşite"[2]. Aceştia din urmă reflectă „corupţia filosofiei prin superstiţie şi teologie", pricinuind cele mai mari prejudicii gândirii. Bacon arată mai departe în ce constă puterea nefastă exercitată asupra reflecţiei filosofice de superstiţii şi religie, între care pune semnul egal:

> Dar ceea ce nu trebuie uitat este că filosofia naturii, în toate timpurile, a avut de înfruntat un duşman hărţuitor şi tenace; acest duşman este superstiţia, este zelul orb şi nemăsurat pentru religie. Căci vedem că, chiar la greci, acei care au îndrăznit mai întâi să arate cauzele naturale, neobişnuite urechilor omeneşti, ale trăsnetului şi ale furtunilor au fost, pentru aceasta, învinuiţi de impietate faţă de zei; mai vedem de asemenea că unii din vechii părinţi ai bisericii n-au făcut o primire mai bună celor care, în urma unor demonstraţii foarte sigure, pe care niciun om cu bun simţ n-ar îndrăzni să le combată azi, susţineau că pământul

[1] *Ibid.*

Francis Bacon, *Noul Organon*, trad. de N. Petrescu şi M. Florian, studiu introd. de Al. Posescu, Ed. Academiei R. P. R., Bucureşti, 1957, p. 42.

> este sferic şi prin urmare trebuie să existe antipozi. Putem chiar spune că, aşa cum stau lucrurile acum, cercetarea naturii este mai grea şi mai primejdioasă din pricina Sumelor şi a metodelor teologilor scolastici, care au orânduit teologia (în vederea puterii lor) într-un corp de ştiinţă, de unde a rezultat că filosofia bătăioasă şi încălcită a lui Aristotel s-a amestecat mult mai mult decât ar fi trebuit în domeniul religiei.[1]

Într-o altă scriere despre superstiţii, publicată în 1625 în *Essays or Counsels Civil and Moral* (*Eseuri sau sfaturi civile şi morale*), Bacon enumeră pe larg cauzele acestora: „Riturile şi ceremoniile care impresionează simţurile; excesele de sfinţenie aparentă şi fariseică; excesiva veneraţie faţă de tradiţii, ceea ce împovărează învăţăturile bisericii; stratagemele prelaţilor în scopul satisfacerii propriei lor ambiţii şi a dorinţei lor de câştig; favorizarea intenţiilor bune, dar care duc la deşertăciune; mania de a atribui divinităţii necesităţile, facultăţile şi pasiunile umane, ceea ce nu poate da naştere decât la un amestec de idei fantastice; şi, în sfârşit, vremuri barbare, întovărăşite de obicei de nenorociri şi dezastre."[2] Aşadar superstiţiile, privite în sens larg, sunt idolii cei mai pernicioşi ai gândirii, mai prejos chiar decât concepţia ateistă, pe care, în premieră, Bacon o creditează făţiş:

> Ateismul lasă oamenilor unele puncte de sprijin ca simţurile, filosofia, preţuirea naturii, legile, dorinţa de reputaţie şi tot ceea ce conduce pe om către o virtute morală cel puţin aparentă, deşi nu e religie – pe când superstiţia înlătură toate acestea, stabilindu-se în spiritele oamenilor ca o monarhie absolută. Prin urmare, ateismul nu tulbură niciodată statele, căci el îi face pe oameni prudenţi cu ei înşişi, fără însă ca ei să privească mai departe. Vedem că epocile înclinate spre ateism au fost epoci de linişte şi pace ca aceea a lui August, Cezar, pe câtă vreme superstiţia a tulburat multe state şi, introducând un nou *primum mobile*, şi-a exercitat influenţa asupra tuturor sferelor guvernământului."[3]

[1] *Ibid.*, p. 75.
Bacon, Morus, Hobbes, Locke, ed. cit., p. 55.
Ibid., pp. 54-55.

De aici şi până la ateismul militant iluminist al lui Diderot, Holbach sau Hélvetius nu mai e decât un pas, care însă va fi făcut abia peste un secol.

Secretar al lui Bacon, **Thomas Hobbes** (1588-1679) a dus mai departe ideile acestuia în lucrarea *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil* (*Leviatanul sau materia, forma şi puterea unei comunităţi ecleziastice şi civile*)[1], publicată în 1651. Spre deosebire de magistrul său, Hobbes recuză „adevărul dublu" admis de acesta, al coabitării neproblematice a teologiei cu filosofia, primei permiţându-i-se a se ocupa de lucrurile divine iar ultimei de studiul naturii: după Hobbes, din domeniul filosofiei trebuie excluse teologia, astrologia şi tot ce ţine de inspiraţie şi revelaţie divină, căci scopul ultim al filosofiei trebuie să fie progresul cunoaşterii şi, implicit, al bunăstării omenirii. După ce, în capitolul „Despre senzaţie" din prima parte a lucrării, afirmă că „în mintea omului nu există concepţie care să nu fi fost mai întâi, în totalitate sau în parte, generată la nivelul organelor de simţ"[2], anticipând teoria empiristă a lui John Locke, Hobbes consideră că sursa religiei şi a superstiţiei este teama de puteri supranaturale care ar guverna viaţa oamenilor: „Frica faţă de o putere nevăzută, plăsmuită de minte sau închipuită pornind de la istorisiri admise public, este *religie*, iar când această religie nu este admisă, o numim *superstiţie*"[3]. Într-un capitol special dedicat religiei, el explică această teamă permanentă a oamenilor prin ignorarea adevăratelor cauze ale evenimentelor bune sau rele din viaţa lor; necunoscându-le, ei sunt nevoiţi să le atribuie „unei *puteri* sau unui agent *nevăzut*"[4]. Sursele naturale ale religiei sunt relevate în continuare:

> În aceste patru lucruri – şi anume opinia despre duhuri, necunoaşterea cauzelor secundare, devoţiunea faţă de lucrurile temute de oameni şi considerarea lucrurilor întâmplătoare

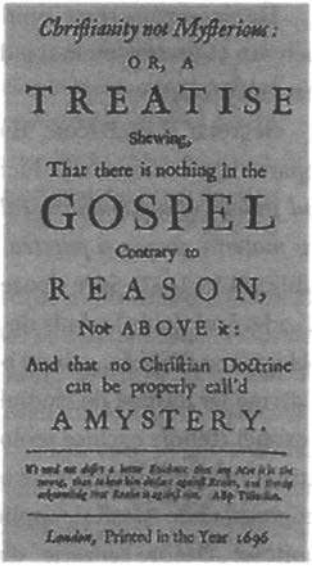
[1] T. Hobbes, *Leviatanul*, trad., introd. şi note de Alexandru Anghel, Ed. Herald, Bucureşti, 2017.

[2] *Ibid.*, p. 11.

[3] *Ibid.*, p. 44.

[4] *Ibid.*, p. 85.

Fronstispiciul Leviatanului *lui Thomas Hobbes (1588-1679)*



Christianity not Mysterious, *de John Toland*

drept previziuni – constă sămânța naturală a *religiei*, care, din pricina diferenței dintre închipuirile, judecățile și pasiunile diferiților oameni, s-a dezvoltat formând ceremonii atât de diferite, încât cele practicate de unul sunt în cea mai mare parte ridicole pentru celălalt.[1]

E un alt mod de a spune că toate religiile sunt ridicole întrucât sunt rodul ignoranței. În privința superiorității lor morale și a pretenției de a reglementa transcendental relațiile interumane, Hobbes răspunde de asemenea negativ, neacceptând altă filosofie morală decât cea imanentă care pornește de la cunoașterea legilor naturii și a raporturilor sociale:

Iar știința acestor legi [naturale] este adevărata și singura filosofie morală. Căci filosofia morală nu este altceva decât știința a ceea ce este *bine* și *rău* în relațiile și în societatea oamenilor. *Bine*

[1] *Ibid.*, p.110.

> şi *rău* sunt nume care semnifică dorinţele şi aversiunile noastre, care diferă în funcţie de diferitele temperamente, obiceiuri şi doctrine ale oamenilor.[1]

În consecinţă, deşi, prudent, admite ideea unui stat creştin care să facă posibilă coabitarea paşnică a cetăţenilor prin legi civile ferme (altfel ei aflându-se într-o „stare de război a fiecăruia împotriva fiecăruia"[2]), Hobbes consideră că puterea ecleziastică trebuie să se supună necondiţionat celei laice pentru a evita escaladarea *ad infinitum* a unor conflicte insurmontabile: „Cel care cârmuieşte trebuie să fie unul; altfel, se va ajunge la facţiuni şi la război civil în comunitatea civilă între *Biserică* şi *Stat*, între *spiritualişti* şi *temporalişti*, între *sabia dreptăţii* şi *scutul credinţei* şi (ceea ce este şi mai mult), în inima creştinului, între *creştin* şi *om*"[3]. Contraexemplul acestui stat laic ideal numit *Leviatan*, adică „zeul muritor" (înţeles ca monarh suveran), este statul papal, numit „regatul întunericului" din cauza amestecului nepermis al Bisericii în viaţa civilă: „Putem declara pe bună dreptate că autorii tuturor acestor doctrine întunecate sunt papa, clerul Bisericii romane şi toţi cei care se străduiesc să introducă în mintea oamenilor această doctrină greşită: că Biserica actuală de pe Pământ este acel regat al lui Dumnezeu pomenit în Vechiul şi în Noul Testament"[4]. Din această pretenţie rezultă o alta şi mai absurdă, de a cenzura gândirea, care trebuie să rămână liberă, prin legi civile bazate pe „adevărul" dogmelor bisericeşti:

> Mai există o eroare în filosofia lor politică (pe care nu au preluat-o niciodată de la Aristotel, nici de la Cicero, nici de la vreun alt păgân) ce urmăreşte extinderea puterii legii, care este doar o regulă pentru fapte, la gândurile şi conştiinţele oamenilor prin interogarea şi cercetarea conţinutului lor, în pofida conformităţii vorbelor şi faptelor acestora. În felul acesta, oamenii sunt fie pedepsiţi pentru că spun cu adevărat

1 *Ibid.*, p. 124.
2 *Ibid.*, p. 100.
3 *Ibid.*, p. 354.
4 *Ibid.*, p. 513.

> ce gândesc, fie sunt constrânşi să spună un neadevăr de teama pedepsei. Este adevărat că magistratul civil care doreşte să dea cuiva sarcina de educator ar putea să-l întrebe pe acela dacă este dispus sau nu să predea o anumită doctrină, iar dacă refuză, ar putea să nu îi accepte angajarea. Dar a-l forţa să se incrimineze cu anumite opinii atunci când faptele sale nu sunt interzise de lege este împotriva legii naturale, şi mai ales în cazul celor care ne învaţă că un om poate fi osândit la chinuri veşnice şi cumplite dacă moare având o părere greşită despre un articol al credinţei creştine.[1]

Însă nu numai aceste pretenţii sunt nejustificate, ci şi aceea de a considera drept adevăruri absolute fabulele din textele religioase sau cele născocite de teologi pentru a-şi proba sofismele lipsite de temei:

> În cele din urmă, cât despre erorile ce provin din istoria falsă sau incertă, ce altceva sunt toate legendele despre miracolele fictive din vieţile sfinţilor şi toate relatările despre apariţiile şi duhurile susţinute de doctorii Bisericii romane (ce urmăresc să justifice doctrina iadului şi a purgatoriului, a puterii exorcismului şi alte doctrine care nu sunt justificate nici de raţiune, nici de Scriptură), dar şi toate acele tradiţii pe care le numesc cuvântul nescris al lui Dumnezeu, dacă nu nişte fabulaţii?[2]

[1] *Ibid.*, pp. 506-7.

[2] *Ibid.*, p. 508. Discursul lui Hobbes nu este mai puţin lipsit de echivoc nici în cazul acceptării mărturiilor despre miracole: „Dacă cineva ar pretinde în faţa mea că Dumnezeu i-a vorbit în mod supranatural şi nemijlocit, iar eu mă îndoiesc de acest lucru, nu îmi pot da seama cu uşurinţă ce argument ar putea născoci pentru a mă obliga să-l cred. [...] Căci a spune că Dumnezeu i-a vorbit în Sfânta Scriptură nu înseamnă a spune că Dumnezeu i-a vorbit în mod nemijlocit, ci prin intermediul profeţilor, al apostolilor sau al Bisericii, în acelaşi fel în care le vorbeşte tuturor celorlalţi creştini. A spune că Dumnezeu i-a vorbit în vis nu înseamnă decât a spune că a visat că Dumnezeu i-a vorbit [...]. A spune că a avut o viziune sau că a auzit o voce înseamnă a spune că a visat între somn şi trezie, căci de multe ori, într-o astfel de stare, un om poate să confunde în mod natural visul cu o viziune, întrucât nu a băgat de seamă că a aţipit. A spune că vorbeşte prin inspiraţie supranaturală înseamnă a spune că este încercat de o dorinţă arzătoare de a vorbi sau că are o opinie înaltă despre el însuşi, pentru care nu poate oferi nicio raţiune naturală şi suficientă" (*ibid.*, pp. 284-5).

Evident, ideile lui Hobbes nu puteau rămâne fără ecouri adverse. În 1649, Biserica Catolică i-a pus la *Index* opera omnia, iar în 1666, Camera Comunelor din parlamentul englez a dat un edict împotriva ateismului şi profanării, urmărind aplicarea lui în special asupra *Leviatanului*. În acea vreme, eticheta *ateu* era adesea aplicată şi celor care credeau în Dumnezeu dar nu în Divina Providenţă, sau aveau (şi) alte opinii heterodoxe. Înspăimântat de perspectiva de a fi declarat eretic, Hobbes şi-a ars unele lucrări compromiţătoare şi a adăugat un *Apendice* la ediţia latină a cărţii, publicată în 1668 la Amsterdam, în care se apăra de acuzaţia de erezie. Drept rezultat al edictului, el nu a fost ars pe rug, nici aruncat în închisoare, dar nu a mai putut publica în Anglia nimic până la moarte.

Un alt precursor al ateismului modern a fost în această epocă de intoleranţă portughezul **Uriel da Costa** (1585-1640), victimă tragică, de altfel, a climatului sufocant în care i-a fost dat să trăiască. Aidoma contemporanului şi conaţionalului său Baruch Spinoza (cu care, de altfel, gândirea sa are multe puncte comune), făcea parte dintr-o familie de evrei sefarzi convertită la catolicism de frica Inchiziţiei, dar care, după ce a fugit din Portugalia şi s-a stabilit în Amsterdam, considerat oraşul toleranţei prin excelenţă (în măsura în care se putea vorbi pe atunci de toleranţă) s-a reconvertit la iudaism. Dezgustat însă repede de ritualurile evreieşti, Da Costa publică în 1623 lucrarea *Exame das tradições farisaicas* (*Examinare a tradiţiilor fariseice*), în care contestă ideea nemuririi sufletului, considerând-o drept o pură invenţie a rabinilor, inexistentă în textele *Vechiului Testament*; totodată, el critică iudaismul rabinic, pe care-l declară o colecţie de ceremonialuri şi practici mecanice, complet lipsite de spiritualitate şi de idei filosofice. În privinţa nemuririi, cheia de boltă a iudaismului, ca şi a creştinismului, de altminteri, opinia sa e tranşantă: „Cei ce proclamă nemurirea sufletului şi învierea morţilor sunt asemenea unor oameni care vor să se caţăre fără scară pe un zid neted şi care, neavând sprijin, de fiecare dată când întind mâna şi se pregătesc să aşeze piciorul, alunecă şi cad"[1]. Urmând logica negaţiei până la capăt, Da Costa avertizează

[1] *Cugetări despre religie*, ed. cit., p. 69.

că „cel ce neagă nemurirea sufletului nu este departe de negarea lui Dumnezeu"[1], ceea ce e acelaşi lucru cu susţinerea *de jure* a ateismului.

Evident că reacţia comunităţii sefarde din Amsterdam a fost pe măsura acestor idei radicale, cartea lui Da Costa fiind arsă în public, iar autorul excomunicat şi, prin forţa împrejurărilor, obligat să părăsească oraşul (iată deci că nu numai Biserica Catolică a dat dovadă de intoleranţă faţă de „eretici", ci şi principalele ei victime, evreii). Ajuns la Hamburg, Uriel da Costa a fost de asemenea ostracizat de comunitatea evreiască de aici şi nevoit să se întoarcă la Amsterdam, unde a căutat să se împace cu cei ce l-au exilat prin reluarea practicilor religioase canonice. După scurtă vreme însă, a început să-şi exprime ideile sceptice în privinţa adevărurilor biblice şi a originii divine a religiei, pe care a ajuns să o considere o invenţie omenească, negând orice dogme şi ritualuri religioase; în opinia sa, Dumnezeu se află în natură, spaţiu al păcii şi al armoniei, în vreme ce religia organizată instigă la ură şi la violenţă. Pentru ideile sale eretice, Uriel da Costa va fi din nou excomunicat şi, ulterior, flagelat în sinagogă, supremă umilinţă în urma căreia îşi va curma viaţa după ce-şi va fi scris autobiografia intitulată *Exemplar Humanae Vitae* (1640), în care-şi va fi descris trista experienţă de victimă a intoleranţei religioase.

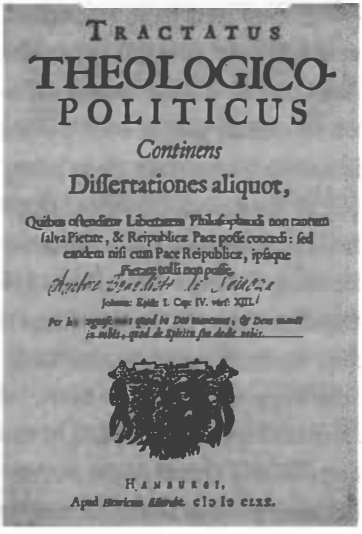
Poate că niciun gânditor al acestei epoci nu a avut un rol mai important în dezvoltarea criticii teologiei şi religiei decât olandezul **Baruch (Benedict) Spinoza** (1632-1677), al cărui *Tractatus theologico-politicus*, publicat anonim la Amsterdam în 1670, reprezintă prima critică istorică sistematică a Bibliei, act considerat, desigur, profanator pentru „cuvântul lui Dumnezeu". Acest demers venea în consens cu *Leviatanul* lui Hobbes, în care autorul mai afirmase între altele că Pentateuhul şi Cartea lui Iosua nu au fost scrise de Moise şi Iosua, cum pretindea teologia iudaică şi creştină, şi că Biblia e plină de contradicţii şi de fapte neverosimile; de altfel, la apariţia cărţii lui Spinoza, Hobbes i-a lăudat curajul afirmaţiilor într-o scrisoare către John Aubrey. De notat însă că, în vederea publicării *Tratatului*, Spinoza şi-a luat destule precauţii, redactându-l în latină pentru a scăpa de cenzura autorităţii laice şi indicând pe copertă un autor

[1] *Ibid.*

fictiv şi un alt loc al apariţiei: „Hamburg, apud Henricum Kühnrath". Deşi oraşul Amsterdam era un spaţiu mult mai tolerant decât alte oraşe europene, Spinoza (aidoma lui Uriel da Costa) fusese excomunicat şi expulzat din comunitatea sefardă de aici în 1656 pentru „erezii abominabile" şi „fapte monstruoase", între care chiar punerea la îndoială a caracterului „divin" al naraţiunilor biblice. După interzicerea lui oficială în 1674 (o dată cu *Leviatanul*) de către Sinodul din Dordrecht al Bisericii Reformate, *Tratatul teologico-politic* a continuat să circule clandestin, având pe copertă, pentru a înşela cenzura, fie titlul unei cărţi de istorie atribuite unui anume Daniel Heinsius, fie titlul unei cărţi de chirurgie atribuite, tot fictiv, lui Henriquez de Villacorta, iar ediţia franceză a fost răspândită în trei versiuni, una intitulată *Cheia sanctuarului*, alta *Tratat despre ceremonii*, iar a treia *Reflecţii interesante ale unui spirit dezinteresat asupra problemelor celor mai însemnate pentru binele general şi cel particular*.

Titlul complet al tratatului spinozian (de la bun început suspect prin alăturarea termenilor cvasi-inacomodabili „teologic" şi „politic") anunţă deja miza sa principală, „eretică" prin definiţie – şi anume aceea de a susţine necesitatea păstrării libertăţii de gândire cu orice preţ: *Tratatul teologico-politic ce conţine câteva disertaţii, în care se arată că libertatea de a filosofa nu numai că poate fi îngăduită fără a se primejdui pietatea şi pacea în stat, dar că ea nu poate fi suprimată decât odată cu pacea statului şi cu pietatea însăşi.* La fel ca Hobbes în *Leviatanul*, Spinoza militează pentru separarea filosofiei de teologie, pentru emanciparea statului şi subordonarea bisericii de către stat. Explicaţia acestei preocupări trebuie căutată în contextul istoric al redactării cărţii, pe fondul conflictului dintre guvernul republican condus de Jan de Witt, adept al liberalismului şi al toleranţei religioase, şi tendinţele dictatoriale şi fanatic calviniste ale casei de Orania: susţinător fără rezerve al lui De Witt, Spinoza avertizează asupra pericolului fatal al disputelor religioase pentru ordinea statală, avertisment ce se va dovedi cât se poate de întemeiat după asasinarea lui De Witt şi instaurarea dictaturii lui Wilhelm de Orania la scurt timp după apariţia *Tratatului*.

Într-o amplă prefaţă, care e de fapt un pamflet antireligios nedisimulat, Spinoza defineşte religia drept o iluzie născută, asemeni


TRACTATUS
THEOLOGICO-
POLITICUS
Continens
Dissertationes aliquot,
Quibus ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum salva Pietate, & Reipublicæ Pace posse concedi: sed eandem nisi cum Pace Reipublicæ, ipsâque Pietate tolli non posse.
Johann. Epist. I. Cap. IV. vers. XIII.
HAMBURGI,
Apud Henricum Künraht. cIↃ IↃ CLXX.

Tractatus theologico-politicus, *de Spinoza*

Baruch (Benedict) Spinoza (1632-1677), portret, Historical and Public Figures Archives - New York Public Library Archives

superstiţiei, din frustrări şi teamă: „Toate câte le-au cinstit vreodată [oamenii] printr-o deşartă religie n-au fost decât închipuiri ale unui suflet întristat şi fricos"[1]. Iar puterea politică din toate timpurile (mai cu seamă cea monarhică) a avut tot interesul să menţină masele sub vraja acestor iluzii pentru a-şi întări şi perpetua dominaţia *ad infinitum*: „Cea mai mare faimă şi cel mai mare interes al unui regim monarhic este să-i înşele pe oameni şi să ascundă, sub numele impunător de religie, teama prin care trebuie să-i ţină în frâu, ca să-i facă să lupte pentru înrobirea lor ca pentru propria mântuire şi să nu vadă o ruşine, ci cea mai mare cinste în a-şi vărsa sângele şi a-şi da viaţa pentru fala unui singur om"[2]. De aici şi până la celebra axiomă marxistă că religia e „opium pentru popor" nu mai este decât un pas.

După acest foarte direct preambul critic, Spinoza enunţă tot fără echivoc obiectivele cărţii: în vederea demonstrării tezei enun-

[1] Benedict Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, trad., studiu introd. şi note de I. Firu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1960, p. 5.

[2] *Ibid.*, p. 6.

ţate chiar din titlu, el îşi propune să dezvăluie „principalele prejudecăţi cu privire la religie, adică urmele vechii sclavii" şi „prejudecăţile cu privire la dreptul puterilor supreme"[1]. În privinţa primelor, el porneşte de la constatarea stupefiantă că „oameni care se laudă că practică religia creştină, adică dragostea, seninătatea, pacea, cumpătarea şi buna-credinţă faţă de toţi, se războiesc între ei mai rău ca nişte duşmani şi zilnic îşi arată cea mai înverşunată ură, încât credinţa fiecăruia se cunoaşte mai curând după aceste lupte decât după virtuţile amintite"[2]. Cercetând „cauza acestui rău", Spinoza nu se îndoieşte că aceasta rezidă în primul rând în mercantilismul clerului şi în credulitatea maselor, adică în faptul că „ocupaţiile bisericeşti, demnităţile şi beneficiile ei sunt privite ca nişte izvoare de venituri şi faptului că pentru popor religia înseamnă a purta cel mai mare respect preoţilor"; de îndată ce s-a înstăpânit acest „abuz printre oamenii bisericii", „o nesfârşită poftă de a pune mâna pe veniturile sacre i-a cuprins pe cei mai răi şi dragostea de a propovădui religia dumnezeiască a degenerat în avariţie murdară şi în ambiţie"; astfel s-au născut disputele religioase, iar Biserica s-a transformat într-un teatru; încetul cu încetul, „din vechea religie n-a mai rămas decât cultul ei exterior", iar din credinţă n-au mai rămas decât „credulitate şi prejudecăţi"; evlavia şi religia „au ajuns nişte mistere absurde, iar cei ce dispreţuiesc cu totul raţiunea, cei ce urăsc intelectul şi se leapădă de el ca de ceva care este de la natură corupt, tocmai aceia – lucru de fapt cu totul de neconceput – cred că au lumina divină"[3].

Precum se vede, atacul direct dezlănţuit de Spinoza împotriva întregii tagme bisericeşti este de o violenţă fără precedent. Teologii sunt acuzaţi în continuare de a fi acomodat textele sacre la speculaţiile aristotelice şi platonice, ceea ce dovedeşte „nu credinţa lor în scriptură, ci prefăcătoria credinţei în ea"; ei susţin drept principiu fundamental al interpretării Bibliei „că ea este în întregime adevărată şi divină", folosind drept premisă hermeneutică tocmai ceea ce ar trebui demonstrat (*petitio principii*). Pornind de la aceste triste con-

[1] *Ibid.*, p. 7.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, pp. 7-8.

statări în privinţa mizeriei intelectuale a tagmei sus-numite, autorul îşi devoalează logica (simili-carteziană[1]) a întregului demers critic:

> Gândindu-mă la aceste lucruri, adică dându-mi seama că lumina naturală nu numai că este disprețuită, dar este şi condamnată de mulţi ca un izvor de necredinţă; că născocirile omeneşti sunt privite ca documente divine; că credulitatea este considerată credinţă şi că discuţiile filozofice se dezbat cu cea mai mare patimă şi în biserică şi în stat şi de la tribuna parlamentelor; că de aci izvorăsc ura cea mai sălbatică şi dezbinările care îi duc uşor pe oameni la răscoale, şi multe altele a căror înşirare ar fi prea lungă; dându-mi seamă de toate acestea, m-am hotărât, cu toată buna-credinţă, să reexaminez scriptura în mod nepreconceput şi în spirit liber, să nu afirm nimic despre ea şi să nu admit ca învăţătură a ei decât ceea ce pot afla cu claritate din ea însăşi.[2]

Spinoza demontează prejudecăţile, înrădăcinate cu concursul teologilor, în legătură cu profeţii biblici şi profeţiile lor, cu ideea „poporului ales", cu aşa-zisele minuni etc., pentru a demonstra că miza aşa-numitei „cunoaşteri revelate" nu este alta decât supunerea şi că cele două tipuri de cunoaştere (cea revelată şi cea raţională) nu au nimic în comun, astfel încât niciuna nu trebuie să fie slujnica celeilalte. În ceea ce-i priveşte pe profeţi, Spinoza afirmă „fără nicio şovăire" că aşa-zisele lor revelaţii divine au fost de fapt în întregime rodul propriei lor imaginaţii şi că cei ce încearcă să caute înţelepciunea şi cunoaşterea lucrurilor naturale şi spirituale în cărţile lor „merg pe o cale cu totul greşită", căci: „Deoarece simpla imaginaţie nu include prin natura sa certitudinea, aşa cum o include orice idee clară şi distinctă, şi deoarece pentru a putea fi siguri de lucrurile pe care ni le imaginăm trebuie neapărat să se adauge ceva la imaginaţie, şi anume raţionamentul, urmează că profeţia nu poate include, prin sine însăşi, certitudinea, căci, aşa cum am mai arătat, profeţia depinde numai de imaginaţie"[3]. Spinoza se declară aici în mod ex-

[1] Interesat de ideile lui Descartes, Spinoza a publicat în 1663 lucrarea *Principia philosophiae cartesianae*.

[2] Benedict Spinoza, *op. cit.*, p. 9.

[3] *Ibid.*, pp. 33-34.

plicit adeptul metodei carteziene (a nu urma decât ideile „clare şi distincte", verificate logic, în legătură cu orice obiect al cunoaşterii) şi, implicit, un raţionalist care recuză orice pretinse adevăruri transcendente. De altfel, în viziunea sa, Dumnezeu e sinonim cu natura (*Deus sive Natura*), astfel încât cunoaşterea lui Dumnezeu înseamnă de fapt cunoaşterea raţională a legilor naturale:

> Prin conducerea lui Dumnezeu înţeleg ordinea statornică şi neschimbată a naturii sau înlănţuirea lucrurilor naturale. În adevăr, [...] legile universale ale naturii, legi după care se întâmplă şi se determină toate, nu sunt decât hotărârile veşnice ale lui Dumnezeu, care cuprind totdeauna adevărul şi necesitatea eternă. Prin urmare, fie că spunem că toate se fac după legile naturii, fie că spunem că toate se realizează prin hotărârea şi conducerea lui Dumnezeu, afirmăm unul şi acelaşi lucru.
>
> [F]iindcă fără Dumnezeu nu poate exista nimic şi nu poate fi conceput nimic, este sigur că tot ce există în natură cuprinde şi exprimă conceptul de Dumnezeu, potrivit cu esenţa şi desăvârşirea sa; de aceea, cu cât cunoaştem mai mult lucrurile naturale, cu atât câştigăm o mai desăvârşită cunoaştere a lui Dumnezeu, sau (fiindcă a cunoaşte efectul prin cauză nu înseamnă altceva decât a cunoaşte o proprietate oarecare a cauzei), cu cât cunoaştem mai mult lucrurile naturale, cu atât cunoaştem mai complet esenţa lui Dumnezeu (care este cauza tuturor lucrurilor). Din această cauză, întreaga noastră cunoaştere, adică bunul nostru cel mai de preţ, nu numai că depinde de cunoaşterea lui Dumnezeu, dar ea constă pe de-a-ntregul în această cunoaştere; ceea ce rezultă şi din faptul că desăvârşirea omului depinde de natura şi desăvârşirea lucrului pe care îl iubeşte mai mult decât pe celelalte, şi invers.[1]

Rezultă de aici că nimic nu se poate întâmpla împotriva naturii, căci atunci ar contrazice legile lui Dumnezeu, care, după cum am văzut, sunt totuna cu legile naturale, aşadar „dacă în natură s-ar întâmpla ceva care ar fi potrivnic şi hotărârii sau naturii dumnezeieşti, sau dacă cineva ar afirma că Dumnezeu face ceva împotriva legilor naturii, acela ar fi obligat să afirme totodată că Dumnezeu lucrează împotri-

[1] *Ibid.*, pp. 53, 69.

va naturii sale – ceea ce este mai absurd decât orice"[1]. În consecinţă, aşa-zisele „minuni" reprezintă fie născociri ale minţii omeneşti, fie fenomene ale căror cauze naturale n-au fost încă înţelese, iar dacă scripturile atribuie, de pildă, mâniei lui Dumnezeu cataclismele naturale, înseamnă că acestea „se înfăţişează poetic sau sunt redate după părerile şi prejudecăţile celui ce scrie despre ele" şi nu pot fi explicaţii obiective ale realităţii; dacă totuşi există în acele scrieri fapte potrivnice sau în afara legilor naturii, concluzia nu poate fi alta decât că acele fapte au fost inventate de „oameni nelegiuiţi", căci „tot ce este împotriva naturii este şi împotriva raţiunii, şi tot ce este împotriva raţiunii este absurd şi de aceea trebuie respins"[2].

Spinoza e totuşi gata să conceadă că născocirile din cărţile sfinte nu trebuie puse pe seama unor rele intenţii ale autorilor lor, ci se datorează poate unor idei preconcepute (sau „idoli" ai minţii, după Bacon); dar această mistificare involuntară reprezintă în fond însuşi mecanismul credinţei: „Fiindcă atunci când ei văd sau aud ceva nou, dacă nu se păzesc din toate puterile de părerile lor preconcepute, sunt de cele mai multe ori atât de stăpâniţi de ele, încât percep cu totul altceva decât ce văd sau aud, mai ales când lucrul petrecut întrece puterea de înţelegere a celui care îl povesteşte sau care îl ascultă, dar mai cu seamă dacă este interesat ca lucrul să se petreacă într-un anumit fel"; astfel, dacă pe timpul lui Iosua, evreii credeau că Soarele se mişcă, iar Pământul stă pe loc, ei au putut interpreta un fenomen natural drept „minunea lui Iosua" (Soarele a stat pe loc la porunca acestuia), căci „parte din pricina religiei, parte din pricina părerilor preconcepute, ei au înţeles şi au povestit lucrul cu totul altfel decât a putut să se întâmple"[3].

Însă dacă vechii profeţi şi autori ai textelor sacre nu pot fi suspectaţi de rea-credinţă, lucrurile stau cu totul altfel în ceea ce-i priveşte pe teologi, care, după cum susţine Spinoza, răstălmăcesc scripturile din interes, falsificând fără scrupule adevărul pentru a-şi satisface voinţa de putere:

1 *Ibid.*, p. 96.
Ibid., p. 107.
Ibid., p. 108.

> Vedem – zic – cum, de cele mai multe ori, teologii au fost preocupaţi cum să stoarcă născocirile şi dorinţele lor din Sfânta Scriptură şi să le întărească cu autoritatea dumnezeiască; şi niciodată nu umblă cu mai puţine scrupule şi cu mai multă îndrăzneală ca atunci când interpretează scriptura şi intenţia duhului sfânt. Dacă totuşi îi nelinişteşte ceva, aceasta nu provine din teama de a nu atribui duhului sfânt ceva greşit şi de a rătăci pe calea mântuirii, ci din frica de a nu li se descoperi de către alţii greşeala lor şi astfel să-şi piardă autoritatea, fiind dispreţuiţi. Căci dacă oamenii ar fi sinceri în ceea ce mărturisesc în vorbe despre scriptură, atunci ar duce o cu totul altă viaţă şi cugetul lor n-ar fi frământat de atâta duşmănie, nu s-ar război între ei cu atâta ură şi n-ar fi stăpâniţi de o poftă atât de oarbă şi nesocotită de a interpreta scriptura şi de a născoci noutăţi în religie, ci, dimpotrivă, n-ar îndrăzni să primească drept învăţătură a scripturii decât ceea ce îi învaţă cât se poate de limpede scriptura însăşi; acei profanatori care nu s-au temut să falsifice scriptura în foarte multe locuri s-ar fi ferit de o pângărire ca aceasta şi mâinile lor nelegiuite nu s-ar fi atins de ea. Dar ambiţia şi profanarea au fost atât de puternice, încât au făcut ca religia să nu constea atât în ascultarea de învăţăturile duhului sfânt, cât în apărarea interpretărilor omeneşti; mai mult, ei au făcut ca religia să nu constea în iubire, ci în semănarea dezbinării între oameni şi a urii celei mai neîmpăcate, pe care o ascund sub numele fals de zel divin şi de râvnă arzătoare. La aceste rele s-au adăugat superstiţia, care-i învaţă pe oameni să dispreţuiască raţiunea şi natura, să admire şi să venereze numai ceea ce le este absolut potrivnic.[1]

Studiind minuţios Biblia şi comparând diferite texte ale Vechiului şi Noului Testament, Spinoza constată numeroase inadvertenţe istorice, confuzii de ani, persoane şi evenimente, contradicţii în relatările aceloraşi fapte etc., care îl fac să conchidă că multe dintre textele biblice trebuie atribuite altor autori decât celor menţionaţi în Biblie, întrucât au fost redactate mult timp după moartea acestora. Această compilaţie de texte trunchiate şi pline de greşeli care e Biblia nu poate fi deci o operă divină, ci omenească (căci, evident, *errare humanum est*), al cărei mesaj etic e de altfel foarte lumesc, corespunzător men-

[1] *Ibid.*, pp. 114-115.

talităţii primitive a primilor iudei. Spinoza recuză ideea unor mistere transcendente şi a unor semnificaţii filosofice adânci ale textelor biblice, care de fapt au fost scrise de oameni simpli, fiecare după firea, originea, mentalitatea şi imaginaţia sa. Conştient de implicaţiile demersului său critic, el respinge virtualele reacţii negative tot prin apel la raţiune: „Cei care văd în Biblie o scrisoare pe care Dumnezeu a trimis-o din cer oamenilor vor striga, fără îndoială, în gura mare că am săvârşit un păcat împotriva Sfântului Duh, şi anume pentru că am susţinut că acest cuvânt al lui Dumnezeu are greşeli, că este trunchiat, falsificat şi în dezacord cu sine însuşi şi, în sfârşit, că izvodul legământului pe care l-a încheiat cu Dumnezeu a pierit"[1].

Pentru Spinoza, raţiunea reprezintă „darul nostru cel mai mare", „lumina minţii, fără de care ea nu vede decât năluciri şi închipuiri"[2]. La cunoaşterea adevărului, aşadar, se poate ajunge numai pe cale raţională şi nu prin aşa-zisele „revelaţii" pe care le pretinde religia; după Spinoza, filosofia (sinonimă cu cunoaşterea raţională) se opune ireductibil religiei, fiecare având în fond cu totul alte obiective: „Scopul filosofiei nu este altul decât *adevărul*, pe când al credinţei, aşa cum am arătat pe larg, nu este altul decât supunerea şi evlavia"[3]. Urmează că, pentru a fi fericiţi, ar fi suficient ca oamenii să devină raţionali, renunţând la superstiţii şi credinţe oarbe: „De bună seamă că ar fi un veac fericit veacul nostru dacă l-am vedea eliberat şi pe el de orice superstiţie"[4]. Pentru împlinirea acestui vis va milita cu succes, abia în veacul următor, iluminismul, pornind, între altele, de la ideile spinoziene.

De altminteri, Spinoza consideră că acest deziderat se poate realiza în cadrul unui stat liber, întemeiat pe legi raţionale care le permit oamenilor să trăiască tot călăuziţi de raţiune: „Statul cel mai liber este statul ale cărui legi sunt întemeiate pe o raţiune sănătoasă; căci acolo fiecare poate să fie liber în chipul în care vrea, adică să trăiască din tot sufletul după călăuzirea raţiunii"[5]. În viziunea lui Spinoza, acest stat ideal e statul liberal şi democratic, care „pare a fi cel mai natural şi care

1 *Ibid.*, p. 192.
Ibid., pp. 221, 224.
Ibid., p. 218.
Ibid., p. 192.
Ibid., p. 237.

se apropie de libertatea pe care natura i-o îngăduie fiecăruia"[1]. Cetăţenilor trebuie să li se garanteze libertatea de opinie, căci numai într-un climat de pace şi toleranţă se poate dezvolta o societate normală: „Va fi foarte violent statul în care se tăgăduieşte libertatea fiecăruia de a spune şi de a împărtăşi altora ceea ce gândeşte şi, dimpotrivă, va fi cumpătat statul în care se îngăduie oricui această libertate"[2]. Scopul statului nu poate fi acela „de a-i transforma pe oameni din fiinţe raţionale în animale sau în automate", ci, dimpotrivă, de a veghea ca „oamenii să se folosească liberi de raţiune, să nu se războiască între ei cu ură, cu mânie sau înşelăciune şi să nu se poarte unii faţă de alţii cu duşmănie. Prin urmare, scopul statului este, de fapt, libertatea"[3]. Spinoza critică intoleranţa de toate felurile (începând, desigur, cu cea religioasă), ce făcea mii de victime în lumea întreagă, considerând-o răul cel mai mare pentru stabilitatea şi prosperitatea oricărui stat:

> Căci ce rău mai mare se poate iscodi împotriva statului decât ca oamenii cinstiţi, care au alte păreri şi nu ştiu să se prefacă să fie exilaţi ca nişte necinstiţi? Ce este mai primejdios – zic – decât ca oamenii să fie consideraţi duşmani şi să fie duşi la moarte, nu pentru vreo crimă sau nelegiuire, ci fiindcă sunt spirite libere?[4]

Oricine se opune libertăţii de opinie – susţine în concluzie Spinoza – reprezintă un destabilizator periculos al ordinii statale: „Tulburători sunt de fapt aceia care într-un stat liber vor cu tot dinadinsul să răpească libertatea de gândire, deşi această libertate nu poate fi înăbuşită"[5]. Evident, e vizată aici în primul rând instituţia Bisericii, cu a sa Inchiziţie şi metodele ei coercitive prea bine cunoscute. De altfel, reacţia acesteia nu s-a lăsat mult aşteptată, *Tratatul teologico-politic* fiind pus la *Index* în 1679, iar opera postumă a filosofului (ce include şi celebra *Etică*), în 1690.

Prin ideea că Dumnezeu este identic cu natura, prin respingerea teologiei ca opusă filosofiei şi a religiei ca opusă gândirii libere,

1 *Ibid.*, p. 238.
Ibid., p. 297.
Ibid., pp. 297-298.
Ibid., p. 302.
Ibid., p. 305.

prin elogiul raţiunii împotriva superstiţiilor şi a dogmelor religioase şi prin contestarea rolului pozitiv al Bisericii în Stat, Spinoza poate fi considerat mai degrabă un părinte al ateismului decât al panteismului modern, aşa cum au afirmat unii. De altminteri, în *Dicţionarul istoric şi critic* (1690), la articolul *Spinoza*, Pierre Bayle afirmă că erau numiţi în epocă „spinozişti" toţi cei ce s-au lepădat de religie şi nu ascundeau acest lucru. E un fapt demonstrat că *Tratatul* filosofului olandez a avut un puternic impact asupra dezvoltării spiritului critic vizavi de dogmatismul religios, inspirându-l, între alţii, pe Shelley să scrie în 1811 celebrul eseu *Necesitatea ateismului*.

În Franţa secolului al XVII-lea, gândirea lui **René Descartes** (1596-1650) a marcat un punct de cotitură fundamental, celebra-i axiomă din *Principia philosophiae* (1644), „Dubito ergo cogito, cogito ergo sum", anunţând naşterea raţionalismului şi deci a filosofiei moderne. Deşi, conştient de consecinţele epistemologice ale metodei sale filosofice (în primul rând, subminarea dogmatismului religios, a teologiei ca „ştiinţă revelată" şi, implicit, a însăşi autorităţii Bisericii ca deţinătoare a Adevărului), Descartes s-a străduit să demonstreze raţional existenţa lui Dumnezeu, papa i-a pus la *Index* operele în 1663, iar în Franţa, „regele-soare" a interzis oficial cartezianismul în 1671.

În pofida acestor interdicţii, doctrina lui Descartes a dobândit un prestigiu imens în lumea intelectuală, devenind aproape unanim recunoscută în universităţile europene la sfârşitul secolului, ceea ce-l îndreptăţea pe Bossuet, de pildă, să prevadă „marea luptă care se pregăteşte împotriva bisericii sub numele filosofiei carteziene". Aceasta, însă, după cum s-a putut constata, nu a apărut brusc, ca un meteorit pe un firmament întunecat, ci a fost o emergenţă firească în climatul intelectual efervescent al epocii. Un fenomen în vogă pe atunci era libertinismul, care de regulă asocia anarhismul moral cu cel religios, astfel încât necredinţa, pentru a fi mai lesne discreditată, va ajunge să fie confundată de apărătorii ortodoxiei cu depravarea libertină: începând din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, termenii *libertin*, *epicurian* şi *ateu* deveniseră aproape sinonimi. Destul de numeroşi, libertinii afişau un scepticism independent faţă de problemele religioase, însă, din prudenţă, numai verbal şi în cercuri restrânse; necre-

dinţa era pentru ei mai degrabă o atitudine de frondă, asociată de cele mai multe ori amoralismului, decât o chestiune gnoseologică reală.

Încă din preajma lui 1620, libertinajul era, se pare, foarte agreat în cercurile tinerilor aristocraţi parizieni[1], al căror lider era poetul **Théophile de Viau** (1590-1626), care nega în versurile sale atât ideea de suflet, cât şi cea de Providenţă, considerând că totul în natură se supune unui determinism orb. Pentru aceste idei prea îndrăzneţe, Viau a fost închis şi abia a putut scăpa de sentinţa capitală, murind însă la scurt timp după ce a fost eliberat. În 1624, Parlamentul din Paris interzice propovăduirea oricărei alte doctrine în afara celei catolice, astfel încât libertinii sunt nevoiţi să se regrupeze în jurul unor personalităţi influente ca Gaston d'Orléans sau F. Lachèvre, în anturajul cărora se pot manifesta neîngrădit, cum e cazul lui César de Chauvigny, baron de Blot-l'Église, autor de spirite caustice şi versuri teribiliste ca:

Nu vreau turban, nici anteriu,
Nu cred nici papă, nici muftiu.
La dracu, tagma asta!
Şi nu-s nici preot, nici derviş,
O spun pe şleau, făr'de-ocoliş:
Nu cred. Nu cred şi basta.[2]

Există şi un aşa-zis „libertinaj erudit", reprezentat în primul rând de grupul parizian *Tétrade*, din care făceau parte François de La Motte le Vayer, Pierre Gassendi, Gabriel Naudé şi Élie Diodati. Cel mai în vârstă dintre ei, **François de La Motte le Vayer** (1588-1672), se declara un pyrrhonian convins, deviza sa fiind: „De las cosas mas seguras / La mas segura es dudar" („Dintre lucrurile mai sigure / Cel mai sigur e îndoiala")[3]. Aplicând, în lucrarea *Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire* (*Despre puţina certitudine care există în istorie*), apărută în 1668, principiul îndoielii la prejudecăţile oamenilor despre istorie, La Motte le Vayer pune bazele interogaţiei sceptice aplicate în mod sistematic tuturor adevărurilor consacrate, pregătind terenul criticii

[1] Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 106.
Ibid., p. 107.
Ibid., p. 110.

întreprinse de Pierre Bayle şi de iluminişti în secolul următor. Abatele franciscan **Pierre Gassendi** (1592-1655) era, la rându-i, adeptul unui scepticism fideist, opinând că incapacitatea cunoaşterii complete lasă totuşi loc credinţei. Angajându-se însă într-o dispută cu Descartes, Gassendi e de părere că datele simţurilor, chiar dacă imperfecte, reprezintă singura cale satisfăcătoare de cunoaştere; lui Gassendi îi datorăm, de altfel, în lucrarea *Animadversiones* (1649), maxima celebră: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* („Nimic nu este în intelect care să nu fi fost înainte în simţuri"), principiu fundamental al empirismului, formulat, de altfel, încă din Antichitate de Aristotel şi absolutizat de filosoful englez **John Locke** (1632-1707) în *An Essay Concerning Human Understanding* (1690)[1]. Tot lui Gassendi îi datorăm redescoperirea epicureismului, lucrarea menţionată conţinând o traducere din secţiunea cărţii lui Diogenes Laertios dedicată lui Epicur, însoţită de comentariul *Syntagma philosophiae Epicuri*, în care autorul respinge totuşi contestarea epicuriană a „divinei providenţe".

Unul dintre cei mai străluciţi discipoli ai lui Gassendi a fost **Cyrano de Bergerac** (1619-1655), care, spre deosebire de majoritatea libertinilor, îşi afişa fără rezerve atitudinea şi ideile scandaloase. Spre exemplu, în tragedia *Agrippine* (1655), el atribuie unui personaj opinia că: „Omul i-a făcut pe aceşti zei, iară nu ei pe om, / Cele mai grozave proptele ale tiraniilor"[2]; iar în romanul *L'Autre monde ou les Estats et empires de la lune* (*Lumea de dincolo sau Statele şi imperiile din lună*), publicat în 1657, el ia în derâdere dogma păcatului originar, transformând-o într-o fabulă a sexualităţii în care Adam şi Eva

[1] Considerat drept „părintele liberalismului", fondatorul empirismului european şi unul dintre cei mai influenţi filosofi care au marcat epoca luminilor, Locke respinge ideile înnăscute admise de Descartes (între care şi ideea de Dumnezeu), afirmând că intelectul e la naştere o *tabula rasa* şi că toate ideile provin din senzaţii sau reflecţii. Totuşi, deşi împărtăşeşte concepţia materialistă a lui Hobbes că materia, fiind eternă, nu poate fi nici creată, nici distrusă, Locke îşi contrazice propriile principii epistemologice, străduindu-se să demonstreze, la fel ca Descartes şi Newton, ideea existenţei lui Dumnezeu printr-un salt de la raţionalitatea ştiinţei la iraţionalitatea credinţei: astfel, senzaţiile şi facultatea de a gândi sunt, în opinia sa, daruri făcute omului de „bunăvoinţa divină", iar ideea de Dumnezeu s-ar datora nevoii de a afla o cauză a fiinţei, căci altminteri ar însemna că omul s-a născut din neant.

[2] *Apud* Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 117.

sunt Bărbatul şi Femeia, iar şarpele reprezintă, simbolic, sexul masculin; nici celelalte dogme creştine nu sunt cruţate, căci, în viziunea lui Cyrano, universul, care e infinit, „s-a făcut el însuşi" şi dacă acceptăm ideea că materia este eternă, „atunci nu mai e nevoie să admitem un Dumnezeu, pentru că lumea poate fi concepută şi fără el"[1]. Acest spirit critic dizolvant a avut un puternic impact asupra gândirii filosofice iluministe din epoca următoare.

Un alt precursor important al iluminismului, foarte admirat de altfel de Voltaire şi nu numai, a fost, în acest context, filosoful protestant **Pierre Bayle** (1647-1706), numit de Joseph de Maistre „părintele incredulităţii moderne". Martor al persecuţiilor religioase dezlănţuite de Ludovic al XIV-lea împotriva coreligionarilor săi, culminând cu Edictul de la Fontainebleu (1685), prin care protestantismul a fost scos în afara legii, Bayle a dezbătut problema toleranţei în mai multe lucrări (publicate anonim sau sub o mască străină la Rotterdam, unde s-a refugiat), i.e. *Pensées Diverses sur l'Occasion de la Comète* (*Gânduri diverse cu ocazia cometei*), 1682; *De la tolérance. Commentaire Philosophique* (*Despre toleranţă. Comentariu filosofic*), 1686; *Dictionnaire historique et critique* (*Dicţionar istoric şi critic*), 1690; *Continuation de Pensées Diverses sur la Comète* (*Continuare a gândurilor diverse despre cometă*), 1704. El afirmă tranşant că: „Toleranţa este sursa păcii, iar intoleranţa este sursa tulburărilor şi a dezordinii", dând ca model societatea „păgână" a Antichităţii, în care nu au existat niciun fel de războaie pornite pentru „a constrânge un popor să renunţe la religia sa pentru a adopta alta"[2]. Intoleranţa s-a născut deci odată cu creştinismul, căci numai religia creştină conferă dogmelor sale, deşi fondate pe „adevăruri revelate", va să zică lipsite de garanţie raţională, o pretenţie de universalitate. În mod analog, divizările interne ale doctrinei creştine nu puteau duce decât la conflicte ireconciliabile, dat fiind că fiecare sectă se pretinde a fi deţinătoarea Adevărului, revendicând o ortodoxie universală şi exclusivă. Prin extensie, toate religiile, prin caracterul lor exclusi-

[1] *Ibid.*, p. 120.

[2] Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, édité par Jean-Michel Gros, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2006, p. 74.

vist, reprezintă o sursă permanentă de discordie, astfel încât singura concluzie raţională care poate decurge de aici e nocivitatea socială a oricărei religii, căci religia – afirmă Bayle – produce „moartea oricărei virtuţi, autorizând prin prosperitatea sa temporală toate crimele imaginabile, omuciderea, brigandajul, exilul, violul etc."[1]

În opinia lui Bayle, statul ar trebui să se situeze deasupra conflictelor confesionale, aşadar numai într-un stat eminamente laic, ce nu privilegiază nicio sectă anume, este posibilă toleranţa, căci: „Nu pot fi bune motivele de a tolera o sectă dacă nu sunt bune şi pentru a tolera o alta"[2]. Tribunalul ecleziastic, inevitabil sectar, deci subiectiv, ar trebui finalmente înlocuit cu un tribunal al raţiunii universale, căci: „Tribunalul suprem şi care judecă în ultimă instanţă şi fără drept de apel este raţiunea, care vorbeşte prin axiomele luminii naturale sau ale metafizicii"[3]. Bayle disociază astfel morala de religie, postulând necesitatea existenţei unei morale autonome, emancipată de dogmele bisericeşti şi prefigurând „imperativul categoric" kantian; mai mult, el consideră că religia dizolvă însăşi conştiinţa morală, astfel încât o societate atee devine perfect viabilă şi justificată, căci, după cum afirmă în *Pensées Diverses sur l'Occasion de la Comète*: o societate de atei ar practica la fel de bine ca alte societăţi acţiunile civile şi morale, în condiţiile în care ar pedepsi sever crimele şi ar lega virtutea şi infamia de nişte noţiuni clare; după Bayle, dacă un om nu are religie, nu înseamnă automat că e predispus la vicii sau la crime, iar idolatrii nu sunt în mod necesar mai virtuoşi decât ateii. Pe de altă parte, în *Continuation de Pensées Diverses sur la Comète*, el afirmă că o societate alcătuită din „adevăraţi creştini" şi nu din „creştini cu gura" nu ar fi viabilă, riscând să fie oricând distrusă de un vecin mai puţin evlavios.

Ideile lui Bayle despre toleranţă şi statul laic vor exercita o influenţă considerabilă asupra lui Voltaire şi a enciclopediştilor din secolul următor, iar ideea de a analiza toate ideile gata primite pentru a semnala erorile strecurate în cunoştinţele oamenilor şi pentru a submina toate prejudecăţile înrădăcinate în mentalul colectiv, procedeu care

[1] *Ibid.*, p. 81.
[2] *Ibid.*, p. 263.
[3] *Ibid.*, p. 87.

a stat la baza *Dicţionarului istoric şi critic*, anunţă criticismul modern, constituind totodată un model pentru marele proiect al *Enciclopediei*. De altfel, în 1684, Bayle profetiza deja „un secol ce va deveni din zi în zi mai luminat, astfel încât toate veacurile precedente nu vor fi decât tenebre în comparaţie cu el"[1].

Un apropiat al lui Pierre Bayle a fost liber-cugetătorul **Bernard le Bovier de Fontenelle** (1657-1757), figură populară în Franţa secolului luminilor. Notorietatea literară a dobândit-o în 1686 cu dialogul filosofic *Entretiens sur la pluralité des mondes* (*Convorbiri despre pluralitatea lumilor*), posibilă replică la *De l'infinito, universo e mondi* al lui Giordano Bruno, în care încearcă să explice pe înţelesul tuturor teoria heliocentrică a lui Copernic şi lansează ipoteza vieţii extraterestre. În anul următor, Fontenelle publică *Histoire des oracles* (*Istoria oracolelor*), în care, sub pretextul denunţării falsităţii credinţelor păgâne din Antichitate, critică superstiţiile de orice fel, punând sub semnul îndoielii însuşi fundamentul credinţei religioase. El denunţă mai întâi divinizarea arbitrară a unor oameni (Ephestion de către Alexandru Macedon, Antinous de către Hadrian), fapt ce ridică întrebarea dacă nu cumva toţi zeii s-au născut în acelaşi mod, după care, la fel ca Lucian din Samosata, demontează mecanismul fabricării oracolelor, identic în fond cu cel al constituirii tuturor religiilor (credulitatea populară speculată de câţiva oameni interesaţi să-şi exercite dominaţia asupra maselor):

> Prima stabilire a oracolelor nu era greu de explicat. Daţi-mi o mână de oameni pe care pot să-i conving că nu Soarele aduce lumina şi pot să cred că toată naţiunea va crede asta. Oricât de ridicolă pare o idee, e destul să găseşti mijlocul de a o menţine câtva timp. Iată ce au descoperit cei vechi şi este suficient demonstrat. Se află pe Parnas o gaură din care ieşea un miros ce făcea să danseze caprele şi care te ameţea. Poate că cineva a început să vorbească, fără să se reţină ce spune, şi spunea adevărul. Aceşti vapori poate că au ştiinţa viitorului şi oamenii au început să se apropie de gaură cu respect, apoi a apărut ceremonia şi astfel s-a născut oracolul de la Delphi. Pentru că îşi avea originea în vaporii aceia,

[1] *Apud* Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 170.

> trebuia ca Pythia să intre în transă pentru a profetiza. În alte locuri transa nu era necesară. Dacă s-a stabilit unul aşa, vă puteţi imagina că s-au mai stabilit o mie. Dacă aici vorbesc bine zeii, de ce n-ar vorbi şi în altă parte? Mulţimea, avidă să vadă spectacole de acest fel, voia oracole în tot locul şi apoi, cei vechi ştiau că oracolul face bine tuturor. Cele noi nu au reuşit atât de bine, căci erau statornicite de prinţi, poporul crezând mai bine în ceea ce făceau aceştia.[1]

Fontenelle afirmă că toate vechile culte religioase au fost instituite prin înşelătoria preoţilor: „Ceea ce numim ceremonii şi mistere ale unui zeu sunt fără îndoială artificii create de preoţi, care aveau nevoie de ele pentru a-şi ascunde înşelătoria"[2]. După cum afirmă Lucian în povestirea despre profetul mincinos Alexandru, aceştia se temeau de epicurieni, care-şi băteau joc de credulitatea lor, tot astfel cum, sugerează Fontenelle, preoţii creştini se vor teme mai târziu de atei. Legătura dintre vechile superstiţii păgâne şi credinţa creştină e şi mai limpede reliefată prin credinţa în sorţi, care a fost preluată fără probleme de creştinism:

> Sorţii au ajuns până în creştinism, fiind incluse în Cărţile Sfinte, în locul celor ale poeţilor păgâni. Sfântul Augustin, în Epistola 119, către Januarius, pare a nu dezaproba această folosinţă. Grigore din Tours ne povesteşte care era practica: postea mai multe zile şi se ruga, mergea la mormântul Sfântului Martin unde deschidea o carte sfântă, la întâmplare, şi lua ca răspuns primul mesaj ce i se arăta sub ochi; dacă acesta nu-i răspundea, deschidea o altă carte sfântă.
>
> Alţii luau drept soartă divină primul lucru pe care îl aud când intră în biserică. Dar cine ar crede că împăratul Heraclius, căutând să afle unde va ierna armata sa, a întrebat sorţii. El şi-a purificat trei zile armata, a deschis cartea şi a găsit loc de tabără de iarnă în Albania. Nu ştiu în ce măsură răspunsul într-o astfel de problemă aparţine Sfintei Scripturi![3]

[1] Fontenelle, *Istoria oracolelor. Convorbiri despre pluralitatea lumilor*, trad. de Noemi Bomher, Ed. Moldova, Iaşi, 1993, pp. 38-39.

[2] *Ibid.*, p. 42.

[3] *Ibid.*, p. 53.

Fontenelle duce mai departe examenul critic al miturilor şi credinţelor religioase în *De l'origine des fables* (*Despre originea miturilor*), lucrare redactată între 1691 şi 1699, însă publicată abia în 1721, probabil datorită caracterului ei prea îndrăzneţ. El afirmă că toate popoarele au avut la început mituri asemănătoare, „după cum aceeaşi ignoranţă a provocat cam aceleaşi efecte", miturile nefiind decât „un morman de himere, de visuri şi de absurdităţi"; ulterior, mitologiile s-au transformat în religii, care au fost perpetuate prin tradiţie, iar eroarea fundamentală a oamenilor constă în amestecarea mai departe a acestor credinţe iraţionale cu adevărurile raţiunii, ei continuând să caute în mituri „secretele fizicii şi ale moralei". Concluzia e peremptorie: „Să nu căutăm aşadar în fabule altceva decât istoria erorilor spiritului uman"[1]. Prin scrieri ca aceasta, Fontenelle poate fi considerat un întemeietor al metodei comparatiste în istoria miturilor şi a religiilor[2], metodă critică insidioasă care, reducând toate religiile la acelaşi numitor, le denunţă implicit tuturor invaliditatea.

La confluenţa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, se afirmă în contextul social-politic britanic, marcat de revoluţia din 1688, o întreagă pleiadă de liber-cugetători ale căror idei sediţioase în raport cu religia oficială, influenţate de empirismul lui Locke, de panteismul spinozian şi de raţionalismul lui Bacon, Descartes ş.a., vor avea la rândul lor un impact major asupra ideologiei secolului luminilor. Înşişi termenii *liber-cugetător* (*freethinker*, eng.; *libre penseur*, fr.) şi *gândire liberă* (*freethinking*, eng.) au fost încetăţeniţi în această perioadă de **Anthony Collins** (1676-1729) prin eseul *A Discourse of Freethinking*[3] (1713), menit să elogieze libera cugetare prin opoziţie cu gândirea dirijată; în viziunea autorului, liber-cugetătorul nu numai că este singurul om care gândeşte corect, ci şi spiritul progresist prin excelenţă[4]. Însă primul liber-cugetător veritabil, după cum conside-

[1] Vezi Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 136.
Ibid.

[3] Titlu complet: *A Discourse of Freethinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect called Freethinkers* (*Discurs despre gândirea liberă, prilejuit de apariţia şi dezvoltarea unei secte numite liber-cugetători*).

[4] Paul Hazard, *Criza conştiinţei europene (1680-1715)*, trad. de Sanda Şora, prefaţă de Romul Munteanu, Ed. Univers, 1973, p. 264.

Monumentul victimelor obscurantismului
din Place du Salin, Toulouse (foto Didier Descouens)

ra George Berkeley, a fost irlandezul **John Toland** (1670-1722), despre care compatriotul său Jonathan Swift afirma că singurul subiect al filosofiei lui era „ura faţă de creştinism"[1]. Toland a devenit celebru prin lucrarea *Christianity Not Mysterious*[2], publicată în 1696, care, după cum arată şi titlul, îşi propunea să demonstreze caracterul raţional atât al faptelor expuse în Biblie, cât şi al dogmelor creştinismului, respingând ideea de mister sau de revelaţie divină. Ca urmare a acestor idei afirmate (prea) zgomotos, autorul a fost acuzat de marele tribunal londonez, iar membrii Parlamentului irlandez au hotărât să fie ars pe rug, însă, *in absentia*, i-au fost arse în public trei copii ale cărţii de către călăul din Dublin. După acest episod, Toland a publicat în 1704 un text şi mai radical sub titlul *Letters to Serena* (*Scrisori către Serena*), în care analizează, pe urmele lui Bacon, modurile în care oamenii îşi fac idei eronate despre adevăr, dobândind o „falsă conştiinţă". El consideră că acest proces de mistificare începe încă

[1] *Ibid.*, p. 267.

Titlu complet: *Christianity Not Mysterious: Or A Treatise showing that there is nothing in the Gospel contrary to reason, nor above it, and that no Christian Doctrine can be properly called a Mystery* (Creştinismul fără mistere sau Tratat care arată că nu există nimic în Evanghelie contrar raţiunii, nici deasupra ei, şi că nicio doctrină creştină nu poate fi numită un mister).

din fragedă copilărie, când oamenii îşi formează primii „idoli" ai minţii sub influenţa familiei şi a bisericii:

> Moaşa care ne aduce pe lume ne supune unor ceremonii superstiţioase, iar cumetrele care asistă la naştere cunosc o mulţime de farmece capabile, după părerea lor, să-i aducă fericire nou-născutului sau să îndepărteze de la el relele. Pretind că pot ghici viitorul copilului după nişte semne ridicole. În unele locuri, preotul nu se lasă mai prejos de aceste ţaţe, pune mâna repede pe copil pentru a-l înrobi, îl iniţiază în misterele lui pronunţând anumite formule asemănătoare cu vrăjile, presărându-l cu sare, ungându-l cu ulei, stropindu-l cu apă sau chiar, aşa cum se întâmplă în unele ţări, însemnându-l cu fierul înroşit, anunţă că pune stăpânire pe el şi-l obligă să poarte semnele puterii pe care o va exercita asupra lui.[1]

Ulterior, pe măsură ce copilul se maturizează, dobândeşte noi şi noi prejudecăţi, pornind de la credinţa în supranatural sădită din primii ani ai vieţii de dădaca ce-i istoriseşte poveşti cu baba-cloanţa, de servitori care-i povestesc basme cu feţi-frumoşi etc., mai târziu de profesorii de la şcoală care îi vorbesc despre fiinţe mitologice fantastice, obligându-l să-i citească pe poeţi, pe fabulişti, pe oratori, „adică pe toţi profesioniştii minciunii", şi sfârşind cu ideile primite în universităţi, care reprezintă la rândul lor „adevărate pepiniere de prejudecăţi" din cauza gândirii dirijate de superioare interese politice[2]. Una dintre cele mai dăunătoare prejudecăţi, afirmă Toland, este însăşi ideea de divinitate, creaţie exclusiv a minţii umane (i.e. o ficţiune imaginativă) prin analogie cu existenţa proprie, fatalmente limitată şi supusă patimilor de tot felul:

> Nu a existat vreo patimă sau vreun cusur la stăpânii lor pământeni (cum ar fi beţia, desfrâul, vânătoarea) care să nu fie atribuite zeilor. De aceea, noi citim deseori despre aventurile lor amoroase, nunţi, răpiri de mirese şi adultere, dihonii, ospeţe destrăbălate, certuri şi încăierări, despre răzbunarea lor şi despre jafuri, despre tot felul de bucluri: ba nimeresc într-o încurcă-

[1] *Apud* Paul Hazard, *op. cit.*, p. 151-152.
Ibid., p. 152.

> tură, ba sunt legaţi în lanţuri, iar o dată au fost chiar alungaţi din lăcaşurile lor cereşti de către giganţi şi au trebuit să caute în modul cel mai jalnic un adăpost pe pământ. Toate acestea demonstrează, în mod incontestabil, originea omenească a zeilor.[1]

Concluzia lui Toland e că oamenii nu se vor putea elibera niciodată de superstiţii şi prejudecăţi, cu alte cuvinte, raţiunea umană nu va deveni nicicând cu adevărat „pură". În aceeaşi lucrare, el foloseşte pentru prima dată termenul *panteism*, cu referire la filosofia lui Spinoza, pentru ca ulterior să se declare el însuşi un panteist, în *Socinianism Truly Stated, by a pantheist* (*Socinianismul afirmat cu adevărat de un panteist*)[2], lucrare publicată în 1705, şi, respectiv, în *Pantheisticon, sive formula celebrandae sodalitatis socraticae* (*Panteisticon sau forma de celebrare a societăţii socratice*), text ce elogiază o societate panteistă păgână prin opoziţie cu cea creştină. Aici autorul reia cu violenţă sporită atacul împotriva superstiţiilor şi falselor idei religioase, numind dogmele „rătăciri" ale minţii şi ritualurile religioase „prostii", şi considerând religiile însele a fi pernicioase din punct de vedere moral şi social:

> Nicio religie, nicio sectă nu admit să fie contrazise, ca dogmele lor să fie considerate rătăciri, iar ritualurile – prostii... Toate acestea au o origine divină (dacă vreţi să credeţi) şi sunt extrem de necesare ca o călăuză în viaţă. Or, este absolut evident că ele toate sunt plăsmuiri ale oamenilor, absurde, deseori odioase, de obicei dăunătoare binelui public şi echităţii, după cum ne-o dovedeşte experienţa de fiecare zi.[3]

De asemenea, Toland critică extrem de dur Biserica, acuzând-o de a fi principalul factor al tulburărilor sociale şi, în premieră, de exercitarea unei adevărate tiranii (idee ce anunţă ateismul militant iluminist):

[1] *Cugetări despre religie*, ed. cit., pp. 29-30.

Socinianismul a fost întemeiat la sfârşitul secolului al XVI-lea în Polonia de către Fausto Sozzini, postulând ideea unei religii raţionale care neagă misterul transcendent.

[3] *Cugetări despre religie*, p. 90.

> Slujitorilor superstiţioşi şi ipocriţi ai lui Dumnezeu, oamenilor care îndeplinesc cerinţele mărunte ale pietăţii, noi le datorăm discordiile, neînţelegerile, dările, întemniţările, deportările şi pedepsele la moarte.[1]

Cât despre foloasele aduse de religie credinciosului (*recte* „superstiţiosului"), concluzia lui Toland e categoric negativă: în loc să aducă liniştea interioară, religia mai degrabă tulbură mintea cu fantasme şi ameninţări terifiante; ea reprezintă o amăgire, ba mai mult, o înşelătorie odioasă:

> Superstiţiosul nu este liniştit nici când e treaz şi nici când doarme, nu duce o viaţă fericită şi nu moare în pace. Viu sau mort, el cade pradă bigoţilor înşelători.[2]

La fel ca în cazul lui Spinoza, panteismul lui Toland e de fapt, după cum s-a putut vedea, o formă mascată de ateism. E un fapt regretabil că gândirea sa cu adevărat liberă de prejudecăţi s-a bucurat de puţină preţuire din partea conaţionalilor săi, astfel încât numele lui a căzut destul de repede în uitare.

La polul opus în ceea ce priveşte celebritatea (binemeritată, de altfel) se află **Jonathan Swift** (1667-1745), autor, între altele, al unei satire redutabile la adresa creştinismului cu principalele lui avataruri, catolicismul şi sectele protestante, sub titlul *A Tale of a Tub* (*Povestea unui poloboc*), publicată în 1704. Relatată sub forma unui basm parodic, naraţiunea urmăreşte istoria Bisericii creştine de la începuturile ei până după Reformă prin intermediul a trei fraţi, Peter (Papa), Martin (Luther) şi Jack (Calvin). Înainte de moarte, tatăl (ceresc) le-a lăsat celor trei fii moştenire câte o haină (doctrina creştină), ale cărei reguli de utilizare le-a indicat în „instrucţiunile complete" din (Noul) testament, comunicându-le în plus dorinţa de a locui împreună în aceeaşi casă (Biserica). Fiii îi ascultă cuminţi îndemnurile vreme de şapte ani (primele şapte secole ale erei creştine), după care, ducându-se la oraş, li se aprind călcâiele după doamne, mai ales după Ducesa d'Argent

[1] *Ibid.*, p. 141.
[2] *Ibid.*, p. 90.

(lăcomia), Madama de Grands Titres (ambiția) și Contesa d'Orgueil (trufia), ajungând repede „să se perfecționeze în artele orășenești" (va să zică niciun viciu nu le mai rămâne străin):

> Scriau și glumeau și versificau și cântau și spuneau și nu spuneau nimic; beau, se băteau, se duceau la femei și dormeau și înjurau și prizau tutun; mergeau la teatru, la premiere, bântuiau ciocolateriile, bumbăceau Garda de Noapte, se întindeau pe unde apucau și se procopseau cu sculament; îi trăgeau pe sfoară pe birjarii de trăsurici, se îndatorau la negustori și se culcau cu nevestele lor; omorau portărei, azvârleau scripcari în jos pe scări, mâncau la Locke's, pierdeau vremea la Will's.[1]

Întrucât cele trei doamne menționate „se aflau mereu în avangarda modelor" și în mare vogă erau pe atunci ornamentele pentru umăr, frații se gândesc să-și ajusteze veșmintele (să modifice învățătura creștină originară) fără a se abate totuși de la poruncile din testamentul tatălui, însă interpretându-le *ad libitum* (făcând apel la tradiția orală și la textele apocrife): astfel, după „kilograme de ornamente pentru umăr", ei își atașează dantele aurite, apoi satin „roșu ca focul" la căptușeală (dogma Purgatoriului), apoi broderii „cu figuri indiene de bărbați, femei și copii" (imagini ale sfinților și ale Fecioarei cu pruncul) etc. Ajungând apoi la concluzia că aceste contradicții perpetue între litera testamentului și modificările lui au devenit obositoare, frații decid să-l încuie într-o ladă adusă din Grecia sau Italia (adică să interzică publicarea lui în limbile vulgare pentru a nu fi accesibil maselor).

Ajuns „datornic lumii", fratele cel mare (Peter), considerat cel mai înțelept, „intră în grațiile unui anumit lord" (împăratul Constantin), care îl primește în casă spre a-i educa odraslele (legalizează creștinismul), însă după moartea acestuia, fiind „de-acum versat după lunga practică cu testamentul tatălui", născocește un act de transfer de proprietate prin care casa i-ar fi revenit lui și urmașilor săi, după care îi scoate afară pe fiii împăratului și își aduce frații în lo-

[1] Jonathan Swift, *Povestea unui poloboc*, trad. de Alina Cărăc, Ed. All, București, 2011, p. 50.

cul lor (Biserica devine principala putere în stat)[1]. După acest act de uzurpare, Peter îşi informează fraţii că, fiind cel mai mare, e şi singurul moştenitor al tatălui, drept care nu le mai permite să-i spună „frate", ci „domnul Peter", apoi „Părinte Peter" şi, în fine, „Excelenţă Peter", iar „în sprijinul grandorii sale", pe care constată că n-o va putea menţine fără un sprijin material consistent, născoceşte o sumedenie de subterfugii, între care „un panaceu universal (sic!) contra viermilor" (pocăinţa şi dezlegarea păcatelor), „inventarea unei cancelarii a şoptitului" (spovedania), „un serviciu de asigurări pentru pipele de tutun" (indulgenţele pentru iertarea păcatelor), „spectacole de păpuşi şi caleidoscoape" (procesiunile), o saramură bună pentru conservat orice (apa sfinţită), un şir de tauri „buni pentru a speria băietanii răutăcioşi şi a-i reduce la tăcere" sau pentru graţierea unor răufăcători (bulele papale)[2]. Din vânzarea acestora, Peter ajunge putred de bogat, iar vanitatea sa nu mai cunoaşte margini, „născocind cele mai stranii bazaconii de pe lume" (portretul papei, scrântit de-a binelea din cauza orgoliului, e de un comic absurd):

> La apogeul crizelor (aşa cum se întâmplă de obicei cu aceia care se smintesc din orgoliu nemăsurat) se autointitula Dumnezeu Atotputernic şi uneori monarhul universului. L-am văzut (spune autorul meu) luând trei pălării înalte şi punându-şi-le pe cap cât un turn, cu o legătură de chei la brâu, şi o undiţă de pescuit în mână. În care ţinută, când cineva se ducea la el să-l apuce de mână în chip de bineţe, Peter, foarte graţios, precum un cocker spaniel bine educat, îi întindea un picior; şi dacă omul refuza această politeţe, atunci îl ridica până la buzele respectivului şi îi trăgea un şut al naibii în gură, ceea ce, de atunci, poartă numele de „salut". Oricine trecea pe lângă el fără să-i facă ploconelile de rigoare, având dumnealui un suflu deosebit de puternic pur şi simplu îi zbura pălăria de pe cap, în colbul drumului.[3]

Acest comportament aberant îi nemulţumeşte tot mai mult pe fraţi. În plus, Peter ia alte măsuri şi mai absurde: le alungă nevestele,

[1] *Ibid.*, p. 62.
Ibid., pp. 75-80.
Ibid., p. 81.

inclusiv pe ale lui (decretează celibatul preoţilor), în locul cărora aduce „primele trei plimbăreţe găsite pe stradă" şi, în fine, le serveşte la masă o bucată uscată de pâine neagră pretinzând că le oferă friptură de miel şi vin (instituie taina cumineca̦turii), fapt care umple paharul răbdării lor, astfel încât decid să-l părăsească (aluzie la Reformă). Înainte de a pleca, pun mâna pe testamentul tatălui şi descoperă că Peter i-a înşelat în mod grosolan, care va să zică e un impostor, iar acesta, în schimb, după ce-i blestemă şi-i înjură în toate felurile, îi scoate pe uşă afară şi nu le mai dă voie să se întoarcă niciodată. Ajunşi pe drumuri, Martin şi Jack cercetează cu amănuntul copia testamentului pe care o făcuseră şi, descoperind uriaşa diferenţă dintre doctrină şi practică, decid să purceadă de îndată „la ajustarea întregului spre a reveni exact la modelul lăsat de tată"[1]. Însă dacă până acum trăiseră „în mare prietenie şi armonie sub regimul tiranic al fratelui Peter" (autoritatea Bisericii Catolice), ieşind în sfârşit în lume, înfăţişările lor le apar dintr-o dată ca foarte diferite (deosebirile doctrinare dintre luteranism şi calvinism). Cei doi hotărăsc să renunţe la toate ornamentele cusute de Peter, însă dacă Martin le îndepărtează cu mare grijă spre a lăsa haina intactă, Jack în schimb, cuprins de zel şi de ură faţă de Peter, le smulge brusc sfâşiindu-şi veşmântul, pe care apoi îl coase grosolan, îndemnându-şi fratele să procedeze la fel spre a se deosebi cât mai mult de Peter. Acesta însă refuză, dovedindu-se „extrem de apatic, ba chiar molâu" (moderat în ideile reformiste), în vreme ce Jack, în urma modificărilor făcute hainei, ajunge să arate „ca un fante beat, bine tăvălit de mardeiaşi, sau ca un proaspăt chiriaş al închisorii Newgate, care a refuzat să plătească protecţie gardianului şi deţinutului-şef, sau ca un hoţ prins, lăsat pradă negustoreselor mahalagioaice, sau ca o madamă într-un vechi jupon de catifea, încăpută pe mâinile vulgului"[2]. Nereuşind să-l aducă şi pe Martin „în aceeaşi situaţie de zdrenţuire", „după un milion de injurii" la adresa lui, Jack o rupe la goană, „furios la culme şi plesnind de obidă", iar ulterior, pierzându-şi minţile, întemeiază secta eolienilor (calvinismul)[3]. Ca şef al acestei secte, decide să

[1] *Ibid.*, p. 96.
Ibid., p. 101.
Ibid., pp. 101-102.

redevină smerit şi să nu se mai abată o iotă de la litera testamentului, pe care-l învârteşte pe degete după cum pofteşte şi, pe de altă parte, refuză să se mai folosească de felinar noaptea, spunând că „omul înţelept îşi e propriul felinar" (stabileşte dogma predestinării)[1]. Portretul pe care i-l face autorul e grotesc:

> Avea o limbă atât de musculoasă şi agilă că putea să şi-o sucească până-n nas şi astfel să ţină un fel ciudat de discurs. Era primul din regatele noastre care a purces la îmbunătăţirea artei spaniole de a rage şi pentru că avea urechi mari, căscate şi mereu ciulite, a dus tehnica la o asemenea perfecţiune, că a devenit extrem de greu să deosebeşti, fie la vedere, fie la auz, între original şi copie.
>
> Era afectat de o boală opusă celei numită înţepătura tarantulei şi alerga razna ca un câine în călduri când auzea muzică, mai ales când distingea sunet de cimpoaie. Dar se înzdrăvenea imediat la loc, dând două sau trei ture pe la Westminster Hall, sau la Billingsgate, sau la vreun pension, sau la Bursă, sau într-o cafenea cu circuit închis.
>
> Era o persoană ce nu se temea de nimic, dar îi ura de moarte pe toţi, şi din acest motiv avea o aversiune cumplită faţă de pictori, într-atât încât în momentele de paroxism mergea pe străzi purtând în buzunare pietre cu care arunca în toate ornamentele.
>
> Acest mod de trai oferindu-i multiple ocazii de a se spăla, sărea adesea cu capul înainte în apă, chiar şi în miez de iarnă, dar nu ştiu cum se făcea de ieşea mereu mai murdar decât fusese înainte, dacă aşa ceva e posibil.
>
> Fu primul care descoperi secretul confecţionării unui medicament soporific care se administra prin urechi; e vorba de un compus al sulfului şi balsamului de Galaad, la care se adaugă un pic de rahatul pelerinului.
>
> Purta un brâu mare de ghips pe burtă, care îl strângea straşnic de începea să scoată vaiere precum se zice că ar emite scândura de ulm când este atinsă de un metal înroşit în foc.
>
> Se proţăpea la un colţ de stradă şi, atrăgând atenţia trecătorilor, striga de zor:

[1] *Ibid.*, p. 141.

– Preabunule domn, fă-mi onoarea să-mi cârpeşti două peste bot.

– Cinstite prietene, îndatorează-mă cu un şut în fund, rogu-te, îl îmbia pe un altul. [...]

Iar când, prin aceste rugăminţi insistente, reuşea să capete o chelfăneală zdravănă ce-i umfla simţirile şi dosul, se întorcea acasă reconfortat şi plin de poveşti despre tot ce înfăptuise pentru binele public.[1]

Cât despre Martin, negăsind adăpost în apropierea lui Peter, călătoreşte spre nord unde dă peste turingieni, o populaţie „dispusă la schimbări", căreia se apucă să-i ponegrească „pulberile, cataplasmele, alifiile şi doftoriile lui Peter" (indulgenţele şi celelalte panacee pentru iertarea păcatelor), „pe care până nu demult le vânduse cu preţ piperat, neoferindu-i lui Martin niciun pic de câştig, deşi acesta se ocupase adesea cu prescrierea şi vânzarea lor pe sub mână"[2] (semn al ipocriziei lui Luther). Povestea se încheie în Albion, unde Martin continuă să-şi dispute *ad infinitum* supremaţia cu Jack şi Peter, soarta conflictului rămânând indecisă. Parodia savuroasă discreditează în egală măsură principalele versiuni ale creştinismului (sau, mai bine zis, cele care au făcut mai multe valuri în istorie).

Deşi puţin cunoscut în afara graniţelor ţării sale, nobilul lituanian **Kazimierz Łyszczyński** (1634-1689) reprezintă, poate, cel mai net exemplu de ateism din această epocă. Din relatarea istoricului polon Walerjan Skorobohaty, rezultă că, după lectura unei cărţi a protestantului Henry Aldsted, intitulată *Theologia Naturalis*, în care autorul se străduia să demonstreze cu argumente confuze existenţa divinităţii, Łyszczyński a făcut adnotarea ironică *„ergo non est Deus"* („aşadar nu există Dumnezeu"). Aceasta a fost descoperită de unul dintre datornicii săi, Jan Kazimierz Brozska, care l-a acuzat de ateism în faţa episcopului Witwicki al Poznanului, furnizând tribunalului şi o copie a tratatului *De non existentia Dei* (*Despre nonexistenţa lui Dumnezeu*), redactat, se pare, începând din 1674. Împreună cu episcopul Zaluski al Kievului, un prelat cunoscut pentru învăţă-

[1] *Ibid.*, pp. 144-145.
[2] *Ibid.*, pp. 156-157.

tura şi meritele sale, Witwicki a pus mare zel în condamnarea lui Łyszczyński, acuzându-l de negarea existenţei lui Dumnezeu şi de blasfemii împotriva Fecioarei Maria şi a sfinţilor. Înspăimântat de gravitatea situaţiei sale, Łyszczyński a recunoscut toate imputările aduse, a retractat tot ce a scris şi a rostit împotriva doctrinei catolice şi şi-a declarat completa supunere în faţa autorităţii Bisericii. Totuşi, dieta poloneză l-a condamnat la moarte într-un mod oribil (asemănător celui al lui Vanini), prin smulgerea limbii, decapitare şi ardere pe rug în piaţa centrală din Varşovia, la 30 martie 1689. Execuţia a fost relatată cu mare satisfacţie de episcopul Zaluski, astfel:

> După retractare acuzatul a fost condus la eşafod, unde călăul i-a smuls cu un fier înroşit limba şi gura, *cu care a fost crud împotriva lui Dumnezeu*, după care mâinile, instrumentele acestei abominabile acţiuni, i-au fost arse la foc mic, scrierea sacrilegă a fost aruncată în flăcări; în final el însuşi, acest monstru al secolului, acest deicid a fost aruncat în flăcările expiatoare, expiatoare dacă o asemenea crimă poate fi ispăşită.[1]

Dincolo de atrocitatea morţii sale, „expiatoare" sau nu, „vina" lui Łyszczyński nu a fost totuşi pe deplin elucidată, dat fiind că la proces el afirmase că scrierea incriminată ar fi trebuit să aibă un alt titlu şi că ar fi fost de fapt concepută sub forma unui dialog între un catolic şi un ateu, concluzia trebuind să fie în favoarea credinţei catolice; autorul ar fi apucat să scrie doar o parte din discursul ateului, renunţând să continue, la sfatul unui preot. Fragmentele citate la proces de către Marele Duce de Lituania, păstrate la biblioteca din Kórnik, sunt următoarele:

> I. Vă conjurăm, teologi, pe Dumnezeul vostru, dacă în acest mod nu stingeţi lumina Raţiunii, dacă nu înlăturaţi Soarele de pe cer, dacă nu-l alungaţi pe Dumnezeu din cer atribuindu-i imposibilul, caracteristici şi atribute care se contrazic reciproc.
>
> II. Omul este creatorul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu e un concept şi o creaţie a Omului. Rezultă că oamenii sunt arhitecţii

[1] Walerjan Skorobohaty, *Historical Sketch Of The Rise, Progress And Decline Of The Reformation In Poland, University of Michigan, 1840, p. 412-415.*

şi inginerii lui Dumnezeu şi că Dumnezeu nu este o fiinţă reală, ci o fiinţă existentă numai în minte, himerică prin natura sa, căci Dumnezeu şi himera sunt acelaşi lucru.

III. Religia a fost instituită de oameni fără religie, pentru a fi veneraţi cu toate că Dumnezeu nu există. Evlavia a fost introdusă de cei neevlavioşi. Teama de Dumnezeu a fost răspândită de cei fără teamă pentru ca oamenilor să le fie teamă de ei în final. Devoţiunea numită divină e o creaţie a Omului. Doctrina, logică sau filosofică, care se laudă că ne învaţă adevărul lui Dumnezeu e falsă şi, dimpotrivă, cea condamnată ca falsă e de fapt cea adevărată.

IV. Oamenii simpli sunt înşelaţi de alţii mai şireţi care l-au inventat pe Dumnezeu pentru oprimarea lor; iar aceeaşi oprimare e apărată de popor, astfel încât dacă înţelepţii ar încerca să-l elibereze cu ajutorul adevărului, ei ar fi împiedicaţi de poporul însuşi.

V. Cu toate acestea, noi nu avem înlăuntrul nostru, nici în al oricărui altuia, experienţa unui astfel de imperativ al raţiunii care să ne garanteze adevărul unei divine revelaţii. Şi dacă ar fi prezent în noi, atunci oricine ar trebui să-l recunoască şi nu ar mai avea îndoieli şi nu ar contrazice scrierile lui Moise şi Evangheliile – ceea ce nu e adevărat – şi nu ar mai exista diferite secte şi urmaşii lor, ca Mahomed etc. Un astfel de imperativ nu e cunoscut şi nu numai că există îndoieli, dar există unii care neagă revelaţia, iar aceştia nu sunt proşti, ci oameni înţelepţi care, prin raţionamente corecte, demonstrează, ce? Contrariul, adică exact ceea ce şi eu demonstrez aici. Că, în concluzie, Dumnezeu nu există.[1]

Indiferent dacă acuzaţia de ateism adusă lui Kazimierz Łyszczyński a fost sau nu fondată, pedeapsa administrată a reprezentat, fără doar şi poate, una dintre cele mai monstruoase crime comise legal în numele religiei, emblematică însă pentru această epocă de fanatism şi intoleranţă prin definiţie.

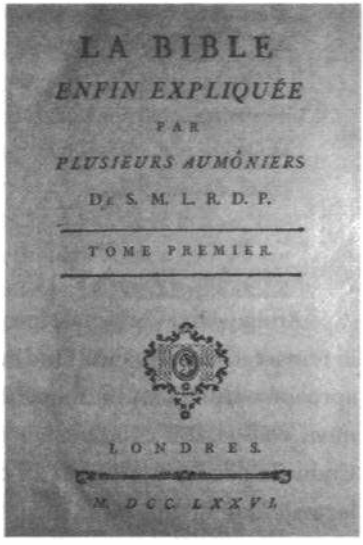
[1] *Apud* A. Nowicki, *Pięć fragmentów z dzieła „De non existentia dei" Kazimierza Łyszczyńskiego* (by a script from Library of Kórnik nr. 443), „Euhemer", nr. 1, 1957, pp. 72–81.

Iluminismul

Atunci când vorbim despre „secolul luminilor", ceea ce trebuie remarcat *ab initio* e că fundalul de intoleranţă religioasă a rămas aproape neschimbat nu numai în patria de origine a acestui fenomen, comparabil ca importanţă în istoria gândirii cu Renaşterea. Codurile penale considerau în continuare erezia drept o crimă de lezmajestate divină, iar la încoronare (inclusiv la cea a lui Ludovic al XVI-lea, în 1775), regele rostea un *Jurământ de exterminare a ereticilor* care îl obliga formal să ia măsuri drastice împotriva celor declaraţi ca atare. Inchiziţia era în continuare activă, iar în 1756, regele Ludovic al XV-lea decretează pedeapsa capitală pentru oricine tipărea sau difuza lucrări critice la adresa monarhiei, a Bisericii sau a religiei oficiale. Aşa se face că, de pildă, la 1 iulie 1766, era executat în localitatea Abbeville, prin aceeaşi procedură abominabilă care fusese utilizată în cazul lui Vanini şi al lui Łyszczyński, cavalerul François-Jean Lefebre de la Barre, un tânăr de numai 19 de ani, pentru ridicola (şi, în plus, neprobata) acuzaţie de vandalizare a unui crucifix, căreia i s-a adăugat, pe lângă un număr de alte „blasfemii" asemănătoare (cum ar fi refuzul de a-şi scoate pălăria în faţa unei procesiuni religioase), „crima" de a fi posedat un exemplar al *Dicţionarului filosofic* al lui Voltaire, ars şi el împreună cu posesorul.

Cu patru ani înainte, la 10 martie 1762, fusese torturat şi tras pe roată la Toulouse (locul execuţiei lui Vanini), negustorul protestant Jean Calas, sub acuzaţia absurdă de a-şi fi ucis fiul pentru a-l împiedica să se convertească la catolicism. De aceeaşi soartă era cât pe ce să aibă parte în 1764 notarul protestant Pierre-Paul Sirven, acuzat de aceeaşi „crimă" după ce una dintre fiicele lui a fost găsită înecată într-o fântână, şi numai datorită intervenţiei lui Voltaire a fost în cele din urmă

Voltaire, pe numele său real François-Marie Arouet (1694-1778)



La Bible enfin expliquée, *de Voltaire*

achitat (după ce o sentinţă judecătorească stipulase să fie tras pe roată, soţia lui să fie spânzurată, iar celelalte două fiice exilate). De altfel, aceste cazuri au devenit notorii pentru că au avut parte de implicarea celebrului filosof, datorită căruia acest secol a fost numit şi „secolul lui Voltaire"[1]. Dar poate că militantismul iluminist pentru emanciparea socială şi intelectuală[2] ar fi fost mai puţin radical (să nu uităm că el a pregătit Revoluţia franceză) într-un alt context mai liberal.

În secolul al XVIII-lea, Biserica Catolică stăpânea circa o cincime din teritoriul Franţei, beneficiind de multiple privilegii şi monopolizând aproape întreaga activitate educaţională şi culturală (învăţământ-

[1] În legătură cu aceste scandaluri judiciare, Voltaire a scris mai multe texte acuzatoare, între care *Traité sur la Tolerance* (1763) şi *Avis au public sur les parricides imputés aux Calas et aux Sirven* (1767).

[2] O lucrare emblematică pentru acest spirit raţionalist combativ al iluminismului este *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795) a marchizului de Condorcet (1743-1794), care leagă progresul civilizaţiei umane de dezvoltarea ştiinţei şi de emanciparea socială prin progresul justiţiei şi al drepturilor omului. Religia, desigur, nu joacă niciun rol în această ecuaţie, ceea ce explică punerea la *Index* a lucrării în 1827.

tul, artele şi ştiinţa); de asemenea, clerul, numit şi „starea întâi" (i.e. cea mai importantă din societatea franceză), ţinea la zi registrele stării civile, administra spitale, orfelinate şi şcoli etc. În schimbul consacrării religioase a monarhiei, învestită cu statutul de reprezentantă a lui Dumnezeu pe pământul francez, aceasta legiferase situaţia socială privilegiată a clerului, care era singura categorie ce deţinea instituţii şi organizaţii autonome, precum „adunarea generală a clerului", cu rol politic decizional. Membrii clerului posedau averi fabuloase care proveneau din administrarea uriaşelor proprietăţi funciare şi din taxele plătite de enoriaşi, care la rândul lor erau scutite de impozite, iar clerul superior deţinea monopolul înaltelor demnităţi publice. Contribuţia Bisericii la cheltuielile statului era voluntară şi, oricum, infimă în raport cu veniturile ei, iar ideologia sa, poziţia sa socială şi bunurile ei materiale erau considerate sacre, astfel încât orice critică la adresa acestora era privită ca un atac împotriva religiei şi a lui Dumnezeu însuşi. Această situaţie revoltătoare era semnalată de Voltaire în celebrul său *Traité sur la Tolerance* (1763), care considera că registrul averilor clerului reprezintă cartea ce „conţine cea mai puternică obiecţie pe care o putem aduce împotriva religiei", recomandând ca veniturile Bisericii să se întoarcă la stat, iar preoţii „să trăiască potrivit preceptelor celor care au întemeiat creştinismul"[1]. Însă această critică, radicalizată ulterior, nu ar fi fost posibilă în contextul menţionat în absenţa unui curent ideologic favorabil contestaţiei, cunoscut sub numele de „iluminism"[2], pe care un alt filosof reprezentativ al epocii, Immanuel Kant, l-a definit poate cel mai bine, prin deviza: *Sapere aude!*[3]

Evident că ideile iluminiştilor francezi nu au apărut *ex nihilo*, ci au fost generate de contextul intelectual şi politic al epocii, i.e. de ide-

[1] Voltaire, *Tratat despre toleranţă. Prilejuit de moartea lui Jean Calas*, trad. şi prefaţă de Gabriel Adam, Ed. Herald, Bucureşti, 2016, p. 31.

[2] Metafora *luminii raţiunii* era, fireşte, polemic opusă *luminii credinţei*.

[3] În eseul *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, publicat în ziarul berlinez *Berlinische Monatsschrift*, în decembrie 1784, Kant definea iluminismul ca trecerea omului din starea de imaturitate la cea de maturitate, care înseamnă curajul de a se folosi de raţiune fără niciun sprijin din afară, vasăzică fără amestecul oricăror factori politici care-şi arogă dreptul de a exercita un control asupra libertăţii gândirii (fireşte, e vizată în primul rând instituţia clericală, care, făcând apel la doctrina religioasă, constrânge în mod arbitrar comportamentul social).

ile filosofice ale lui Descartes, Spinoza şi ale empiriştilor englezi, de revoluţia ştiinţifică a lui Newton, de teoriile politice (în special cea a contractului social) ale lui Grotius, Hobbes, Pufendorf, Locke etc., ca şi de revoluţiile burgheze din Olanda şi Anglia, care au dat naştere unor sisteme de guvernare cvasi-democratice, o alternativă politică mult mai viabilă în orice caz decât cea a monarhiei absolutiste, a cărei formulă de guvernare a fost sintetizată cel mai bine prin celebra (şi nefericita) formulă a „regelui-soare", Ludovic al XIV-lea: „Statul sunt eu". Pe acest fundal trebuie privit fenomenul de eliberare completă a gândirii de dogmatismul religios, astfel fiind posibilă apariţia mult mai multor scrieri antireligioase care, deşi cenzurate de Biserică şi de Parlament (organ juridic subordonat regelui), de regulă nu le-au adus autorilor gravele prejudicii de altă dată (niciun filosof iluminist nu a fost, din fericire, executat pentru blasfemie).

Totuşi, exemplele de ateism declarat rămân în continuare relativ puţine, majoritatea liber-cugetătorilor afişând (din prudenţă sau tot dintr-o prejudecată, neconştientizată încă) o formă mai moderată de antireligiozitate numită *deism*[1] (de fapt, un ateism mascat), care înseamnă în principiu acceptarea unei instanţe transcendente impersonale şi impasibile, aflată dincolo de toate credinţele şi dogmele instituite. E notoriu, de pildă, cazul celui mai bătăios dintre iluminişti, Voltaire, autor al mult discutatei formule: „Dacă Dumnezeu n-ar exista, ar trebui inventat", care totuşi trebuie privită în contextul ei[2]. Însă critica sistematică şi necruţătoare a religiei oficiale, i.e. a creştinismu-

[1] Termenul circula deja în secolul al XVI-lea, în Franţa, fiind prezent în *Instruction Chrétienne en la doctrine de la foi et de l'Évangile* (1564) a calvinistului Pierre Viret, spre a desemna o nouă formă italiană de erezie ce respingea credinţa în Hristos şi poveştile evangheliilor, considerându-le fabule şi vise.

[2] În *Traité de métaphysique* (1734), Voltaire consideră ateismul mai raţional decât deismul: „Avem de înghiţit mai puţine absurdităţi în sistemul ateismului decât în cel al deismului; căci pe de o parte trebuie, ce-i drept, să concepem veşnică şi infinită lumea asta pe care o vedem, dar pe de altă parte trebuie să închipuim o altă fiinţă infinită şi veşnică şi să-i mai adăugăm la asta şi creaţiunea despre care nu putem avea idee" (Voltaire, *Maxime şi cugetări*, ediţie îngrijită de Elena Beram, Ed. Albatros, Bucureşti, 1974, p. 152).

lui[1], din diverse unghiuri şi pe multiple voci dar având întotdeauna drept criteriu „raţiunea naturală" (prin opoziţie cu credinţa iraţională), reprezintă în mod cert o premieră istorică, iar această reacţie corozivă în lanţ va avea ca punct final, la revoluţia din 1789, înlocuirea lui Dumnezeu cu noua divinitate a „epocii luminilor", Raţiunea.

Într-adevăr, raţiunea devine acum unicul etalon al tuturor lucrurilor, după expresia lui Engels. În *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751), ce prefaţa grandiosul proiect la care şi-au adus contribuţia majoritatea minţilor strălucite ale epocii, Jean le Rond d'Alembert definea caracteristica specifică a secolului drept o „revoluţie în spiritul uman" care consta în punerea în lumina necruţătoare a raţiunii a tuturor chestiunilor ce-l privesc pe om; raţiunea, afirma el, nu trebuie să se supună niciunei autorităţi, iar a încerca aceasta e fără îndoială un abuz care are drept consecinţe împiedicarea progresului cunoaşterii şi al civilizaţiei umane (drept exemplu de „reducere a raţiunii la tăcere", printr-un „abuz al autorităţii spirituale reunite cu cea temporală", era invocat cazul nefericit al lui Galilei)[2]. Un loc de frunte în această interogaţie critică l-a ocupat, desigur, religia, care începe să fie combătută sub toate aspectele (istoric, epistemologic, etic, social, politic etc.), iluminiştii punând-o sub un tir concentric, nimicitor: apar acum numeroase texte antireligioase, majoritatea editate anonim sau sub pseudonim, în străinătate sau în localităţi obscure, pentru a înşela autorităţile, şi difuzate printr-o veritabilă organizaţie clandestină alcătuită din furnizori, antreprenori, copişti, distribuitori la domiciliu etc. În legătură cu această campanie critică fără precedent, Denis Diderot, „heraldul secolului luminilor", după expresia lui Hazard, va considera, într-o scrisoare către prinţesa Dashkova (13 aprilie 1771), că spiritul veacului poate fi ca-

[1] Într-un studiu de referinţă, Paul Hazard vorbea despre un adevărat „proces al creştinismului", pe care-l considera a fi caracteristic epocii: „Secolul al optsprezecelea nu s-a mulţumit cu o Reformă; a vrut să doboare Crucea; a vrut să şteargă ideea unei comunicări dintre Dumnezeu şi om, ideea unei Revelaţii; a vrut să distrugă o concepţie religioasă despre viaţă" (*Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea. De la Montesquieu la Lessing*, trad. de Viorel Grecu, Ed. Univers, Bucureşti, 1981, p. 6).

[2] Jean le Rond d'Alembert, *Din „Discursul preliminar la Enciclopedie"*, în *Materialiştii francezi din veacul al XVIII-lea*, prefaţă de C. I. Gulian, ESPLS, Bucureşti, 1954, pp. 148-149.

racterizat prin eliberarea definitivă de tutela religiei, aceasta prevestind, ineluctabil, eliberarea finală de orice servitute (i.e. revoluţia):

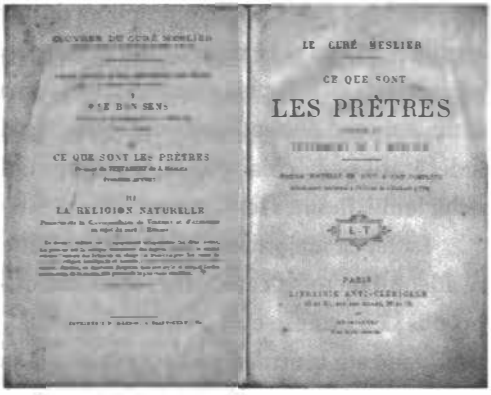
> Fiecare secol are un spirit care-l caracterizează. Spiritul secolului nostru pare a fi acel al libertăţii. Primul atac împotriva superstiţiei a fost peste măsură de violent. Odată ce oamenii au cutezat să ia cu asalt într-un fel oarecare bariera religiei, această barieră fiind cea mai formidabilă din câte există şi cea mai respectată, nimic nu-i mai poate opri. Îndată ce au aruncat o privire ameninţătoare asupra maiestăţii cerului, nu se vor mai sfii după aceea să o întoarcă asupra suveranităţii terestre. Frânghia cu care este legată şi înăbuşită omenirea este făcută din două sfori; nu se poate tăia una din ele fără ca să nu se rupă şi cealaltă.[1]

Un model pentru iluminişti şi unul dintre cazurile cele mai interesante din istoria ateismului e povestea paradoxală a preotului de ţară **Jean Meslier** (1664-1729) care, după ce întreaga viaţă şi-a făcut conştiincios datoria de paroh la Étrépigny (Champagne), a lăsat după moarte enoriaşilor şi posterităţii un fel de testament spiritual ateist în care neagă în mod sistematic „adevărurile" religioase, fundamentul şi utilitatea credinţei. E posibil ca această scriere explozivă să-i fi fost inspirată de un conflict (singurul, de altfel, din viaţa sa lipsită de evenimente) cu un nobil local pe care Meslier l-ar fi admonestat pentru comportamentul inuman cu ţăranii din parohie; după ce acesta s-a plâns superiorilor din ierarhia eclesiastică, Meslier a fost supus, în 1716, unor verificări şi interogatorii umilitoare care de bună seamă că l-au revoltat, determinându-l să scrie în secret acest text, comparabil în virulenţă numai cu scrierile de mai târziu ale baronului d'Holbach. (Acesta, de altminteri, a publicat în 1772 un eseu ateist cu titlul *Le Bon Sens*, care până în secolul trecut a fost atribuit lui Jean Meslier.)

Titlul complet al scrierii lui Meslier este: *Memoriu despre gândurile şi sentimentele lui Jean Meslier, paroh la Étrépigny şi Balaives, privind o parte din erorile şi abuzurile în conducerea şi cârmuirea oamenilor, unde apar demonstraţii clare şi evidente despre deşertăciunea*

[1] Denis Diderot, *Scrisoare către prinţesa Dashkoff 1771*, în *Materialiştii francezi din veacul al XVIII-lea*, ed. cit., pp. 169-170.

Encyclopédie, *Denis Diderot (1713-1784),*



L'Oeuvre Compléte, *Jean Meslier (1664-1729)*

şi netemeinicia tuturor divinităţilor şi tuturor religiilor din lume, pentru a le servi lor şi tuturor oamenilor drept mărturie a adevărului. Într-un paratext introductiv adresat enoriaşilor, autorul îşi devoalează resorturile şi tribulaţiile redactării acestui text, conştient desigur de efectul său dinamitard. El mărturiseşte că din teama de persecuţii (perfect justificată, în fond, după cum s-a putut constata din exemplele sus-menţionate) le-a ascuns ceea ce gândea despre „conducerea şi cârmuirea oamenilor" şi despre „religiile şi moravurile lor", preferând formula testamentului intelectual menit să le deschidă ochii, „fie chiar cu întârziere", asupra „amăgitoarelor erori în care noi cu toţii am avut nefericirea de a ne naşte şi de a trăi" şi în care a „avut mâhnirea" de a se vedea silit să-i menţină el însuşi[1]. În ceea ce priveşte obligaţiile de preot, mărturiseşte că s-a achitat de ele „cu multă silă şi cu destulă neglijenţă", blestemând în sinea sa „de mii şi mii de ori" ceremoniile „idolatre şi superstiţioase" pe care a trebuit să le oficieze întrucât i se părea că, nespunând adevărul, amăgea „într-un chip şi mai josnic" buna credinţă a enoriaşilor, aşadar era „cu atât mai vrednic de blam şi de dojană". Cel mai odios lucru i s-a părut obligaţia de a face propagandă religioasă pentru a se achita de „mincinoasa datorie" de preot, vorbindu-le enoriaşilor împotriva propri-

[1] *Apud* Gheorghe Brătescu, *Testamentul părintelui Meslier*, Ed. enciclopedică română, Bucureşti, 1972, pp. 7-8.

ilor sale convingeri, cu nemulţumirea de a-i fi menţinut el însuşi „în erorile prosteşti şi în superstiţiile deşarte" pe care le condamna „în adâncul inimii"[1]. Totuşi, e încrezător că scrierea sa va fi bine receptată de „oamenii deştepţi şi cinstiţi" şi, pe de altă parte, că magistraţii, judecătorii ş.c.l., chiar dacă se vor simţi obligaţi să-l condamne de ochii lumii, în sinea lor îl vor aproba.

La fel ca majoritatea gânditorilor din epocă, Meslier se declară adeptul metodei carteziene, afirmând că singura cale pe care şi-a propus să o urmeze este „raţiunea naturală", ale cărei „cele mai limpezi" indicaţii le urmăreşte în permanenţă spre a verifica dacă nu s-a înşelat în reflecţiile sale. El îşi afirmă încrederea deplină în raţiune, pe care o opune credinţei, sursă „de erori, de iluzii şi de înşelăciune" şi, întrucât toate religiile se întemeiază pe o credinţă „oarbă, fermă şi sigură" în pretinse „adevăruri revelate", rezultă că religia se situează în antiteză cu gândirea raţională, pe care o subminează întotdeauna după principiul „Crede şi nu cerceta". Toate religiile, însă, afirmă mai departe preotul Meslier cu aceeaşi retorică a predicii din amvon, au fost inventate de oameni în vederea manipulării maselor, vasăzică sunt pure mistificări şi înşelăciuni:

> Aflaţi deci, dragi prieteni, aflaţi că tot ce se propovăduieşte şi tot ce se practică în lume spre slujirea şi adorarea zeilor nu este decât eroare, iluzie şi înşelăciune; toate legile şi ordonanţele care se afişează în numele şi sub semnul autorităţii lui Dumnezeu nu sunt, în realitate, decât inventii omeneşti, la fel ca şi acele frumoase spectacole de prăznuire şi sacrificare, la fel ca serviciile divine şi toate celelalte practici superstiţioase de închinare şi cuminecare făcute în cinstea lor; toate aceste lucruri, zic, nu sunt decât inventii omeneşti, care au fost născocite cu scopuri şi vicleşuguri politice, apoi cultivate şi înmulţite de amăgitori mincinoşi şi de impostori, după aceea acceptate orbeşte de ignoranţi şi apoi, în sfârşit, menţinute şi autorizate prin legi ale regilor şi conducătorilor lumeşti, pentru ca în felul acesta să ţină în frâu mai uşor mulţimea oamenilor şi să facă din ei tot ce vor.[2]

[1] *Ibid.*, pp. 29-30.
[2] *Ibid.*, pp. 60-61.

Anticipându-i pe Marx şi Engels, părintele Meslier susţine că religia şi politica merg mână în mână, înţelegându-se de minune, „ca doi hoţi de buzunare", căci, oricât ar fi de rele sau de mincinoase, ele „se apără şi se susţin una pe alta" în scopul exploatării poporului:

> [P]e de o parte, preoţii, care sunt slujitorii religiei, recomandă credincioşilor, sub ameninţarea blestemelor şi a osândei veşnice, să asculte de magistraţi, de prinţi şi de suverani, ca fiind puşi de Dumnezeu să-i cârmuiască pe ceilalţi, iar prinţii, pe de altă parte, impun respectul faţă de preoţi: ei pun să se dea lefuri bune şi îi menţin în funcţiile lor inutile şi abuzive, silind poporul ignorant să considere sfânt tot ce fac ei şi tot ce ordonă celorlalţi să creadă sau să facă, sub frumosul şi amăgitorul pretext al religiei şi al cultului divin. [...] Bietul popor, amăgit de erorile şi superstiţiile religiei, geme cu tristeţe în sărăcie, rămânând totuşi paşnic sub apăsarea celor mari, suferă răbdător toate necazurile, se amăgeşte zadarnic rugându-se la zeii şi sfinţii care nu-l aud, se amăgeşte cu deşarte închinăciuni, se canoneşte pentru păcatele lui şi, în sfârşit, acest biet popor trudeşte şi se istoveşte ziua şi noaptea, asudând din greu pentru a-şi asigura un trai mizerabil şi pentru a procura din belşug plăceri şi satisfacţii celor care îl fac să vieţuiască în nefericire.[1]

Urmând aceeaşi metodă carteziană, Meslier adună opt dovezi (*preuves*) ale inconsistenţei şi nocivităţii religiei. Prima dintre ele se referă la „deşertăciunea şi netemeinicia" tuturor religiilor, „care toate nu sunt decât invenţii omeneşti". Meslier aduce argumente de ordin istoric – preluate probabil de la Montaigne, deşi nu sunt excluse şi alte surse – care probează că dogmele şi ritualurile creştine sunt de fapt imitaţii ale vechilor credinţe păgâne, toate la fel de absurde în fond, întrucât se bazează pe acelaşi tip de mistificări/manipulări numite revelaţii. În legătură cu lipsa de temei a acestora, Meslier desfăşoară un şir de interogaţii retorice virulente, ce amintesc de argumentele anticreştine ale lui Celsus:

> Dacă zeii ar fi, cu adevărat, cei care le vorbesc în acest chip oamenilor, aşa cum vor să ne facă unii să credem, de ce obiş-

[1] *Ibid.*, p. 64.

> nuiesc ei să se ascundă mereu când le vorbesc astfel? Şi de ce, dimpotrivă, nu preferă să manifeste pretutindeni gloria, puterea, înţelepciunea şi suprema lor autoritate? Dacă vorbesc, ei nu fac aceasta sau, cel puţin, n-ar trebui să facă aceasta decât pentru a fi auziţi, iar dacă vor să dea oamenilor legi, precepte şi porunci, asta nu-şi are rostul decât pentru ca ele să fie urmate şi respectate; dar atunci de ce să vorbească în secret şi pe ascuns? Au zeii nevoie pentru asta de glasul şi mijlocirea oamenilor, de care n-ar putea cumva să se lipsească? Nu ştiu ei oare să vorbească şi să se facă singuri auziţi de către toţi oamenii? Nu se pricep nici să vestească legile lor, nici să le facă singuri respectate? Dacă aşa stau lucrurile, iată o dovadă foarte sigură de slăbiciune şi de neputinţă, întrucât ei nu se pot lipsi de ajutorul oamenilor într-o problemă care îi priveşte atât de aproape. Iar dacă nu vor sau nu binevoiesc să li se arate oamenilor şi să le vorbească direct şi public, asta trebuie să le dea oamenilor motive de neîncredere, să le dea motive de a se îndoi de adevărul cuvântului lor.[1]

A doua dovadă relevată de Meslier se referă la fundamentul religiei, credinţa, care reprezintă o permanentă sursă de erori şi conflicte. Mai întâi pentru că aşa-zisele „cărţi sfinte" nu oferă nicio dovadă că ar fi rodul unor revelaţii divine, căci „nu posedă în sine niciun caracter distinctiv al divinităţii, după cum nu posedă nici calităţi de erudiţie, de ştiinţă, de înţelepciune, de sfinţenie sau alte perfecţii despre care să spui că nu pot proveni decât de la Dumnezeu", astfel încât fabulele lui Esop „sunt cu siguranţă mult mai iscusite şi mai instructive decât toate platele şi grosolanele parabole consemnate în pretinsele Sfinte evanghelii". În al doilea rând fiindcă profeţii înşişi nu relevă prea multe calităţi, ci „semănau mai degrabă cu nişte fanatici decât cu nişte persoane înţelepte şi luminate". Cât despre aşa-zisele „minuni", falsitatea lor este probată logic de perfecţiunea divină, căci un Dumnezeu perfect nu se amestecă în probleme mărunte, nu lasă răul nepedepsit şi nu-i favorizează în mod arbitrar pe unii; şi chiar dacă ar fi adevărate, „minunile" despre care vorbesc, de pildă, evangheliile nu rezolvă nimic, căci răul continuă să existe în lume; Iisus, despre care religia creş-

[1] *Ibid.*, p. 68.

tină afirmă că a fost trimis de Dumnezeu cu misiunea de a-i mântui pe oameni, în realitate n-a mântuit pe nimeni dat fiind că n-a eradicat definitiv „toate viciile, toate păcatele, toate nelegiuirile şi toate relele" şi n-a reuşit să-i facă pe oameni „cu desăvârşire fericiţi pe pământ şi în cer"[1]. Toate acestea probează că nu există o „divină providenţă".

A treia dovadă se referă la lipsa de temei a aşa-ziselor „revelaţii". Meslier arată că nu există niciun argument pentru a susţine că Dumnezeu a încheiat un legământ cu muritorii, că şi-a fixat atenţia asupra unui „popor ales" şi că i-a cerut jertfe sângeroase pentru a-şi dovedi credinţa: „Detest măcar să văd măcelăriile şi pe măcelari şi n-am putut să mă gândesc fără oroare la înfiorătorul măcel şi sacrificiu de dobitoace nevinovate pe care l-a ordonat Solomon la sfinţirea templului său, când a ucis până la 22 000 de boi şi 120 000 de berbeci şi oi"[2]. Un Dumnezeu perfect nu putea pretinde aceasta.

În mod analog, a patra dovadă se referă la falsitatea „profeţiilor", ai căror autori, după cum reiese din faptele şi declaraţiile lor consemnate în Biblie, erau nişte fanatici sau nişte impostori care invocau „cuvântul lui Dumnezeu pentru a-i înşela pe ignoranţi şi pe oamenii simpli, învinuindu-se de viclenie între ei". Drept argument, Meslier menţionează faptul consemnat în Biblie că „adevăratul" profet Ilie a făcut să piară într-o singură zi nu mai puţin de 450 de „falşi" profeţi[3].

A cincea probă formulată de Meslier are în vedere „erorile doctrinei şi moralei creştine". Aidoma lui Celsus (al cărui pamflet anticreştin e perfect posibil să-l fi cunoscut, în calitate de cleric, prin intermediul lui Origen), autorul atacă principalele dogme ale creştinismului, a trinităţii, a încarnării lui Dumnezeu într-o fiinţă umană, a euharistiei, a genezei, a „păcatului originar" etc., afirmând, de pildă, despre euharistie că e o formă ridicolă de idolatrie, iar despre Iisus (în deplin consens cu Celsus) că era un fanatic dezaxat şi, în plus, „un om de nimic şi dispreţuit de lume": „Căci, pe lângă faptul că el însuşi spunea că nu avea nicăieri în lume un loc unde să-şi poată odihni capul [...], de când a vrut să se arate în lume şi să facă să se vorbească

1 *Ibid.*, pp. 69-72.
Ibid., p. 76.
Ibid., pp. 76-77.

despre el, a fost socotit doar un nebun, un apucat şi un înşelător, care a fost mereu dispreţuit, batjocorit, biciuit şi care, până la urmă, a fost spânzurat şi legat de o cruce, pe care şi-a sfârşit jalnic zilele"[1]. Nici morala creştină nu e pozitivă, întrucât îi îndeamnă pe oameni să refuze dragostea trupească, adică instinctul natural al perpetuării speciei, şi să caute suferinţa şi durerea ca singura cale de dobândire a fericirii eterne într-o iluzorie viaţă viitoare; astfel, ea îi împiedică să se revolte împotriva nedreptăţii, încurajându-i în acelaşi timp „pe cei răi în a-i oprima pe cei buni dar slabi"[2].

A şasea probă se referă la strâmba alcătuire a lumii, demonstrată de inechitatea şi nedreptatea socială, de abuzurile celor puternici împotriva celor slabi; aşadar, existenţa răului în lume demonstrează inexistenţa lui Dumnezeu, care constituie cea de a şaptea dovadă enunţată de Meslier. Dacă Dumnezeu, aşa cum l-au conceput teologii, ca fiinţă transcendentă, ar exista, el ar trebui să-şi facă simţită prezenţa; or, în afară de aşa-zisele revelaţii, nici ele demonstrate, nu există niciun alt semn divin perceptibil. În al doilea rând, ideea perfecţiunii naturii, pe care teologii o consideră un argument peremptoriu al creaţionismului, e falsă; singura realitate palpabilă e materia. Din această constatare derivă şi cea de a opta şi ultima dovadă formulată de Meslier, a inexistenţei sufletului şi nemuririi. Autorul combate teoria dualităţii spirit / materie, respectiv suflet / trup, susţinută şi de Descartes în ciuda metodei sale epistemologice raţionale, considerând că ceea ce numim trupul şi sufletul nostru „nu constituie amândouă decât o singură viaţă şi o fiinţă vie, iar nu două vieţi şi două fiinţe vii, fiind deci ridicolă pretenţia cartezienilor de a deosebi două feluri de viaţă şi două principii vitale diferite în una şi aceeaşi persoană"[3].

În consecinţă, sufletul piere odată cu trupul, însă această idee, după cum afirmase odinioară Epicur, nu trebuie să ne înspăimânte, căci moartea înseamnă de fapt revenirea la starea de nonexistenţă de dinaintea naşterii: „Ne vom întoarce cu toţii în starea în care eram înainte de a ne naşte sau înainte de a exista şi, cum este sigur că atunci

[1] *Ibid.*, p. 79.
[2] *Ibid.*, p. 84.
[3] *Ibid.*, p. 86.

nu ne gândeam la nimic, nu vom mai simţi nimic şi nu ne vom mai închipui nimic"[1]. În consens cu Epicur, autorul îi îndeamnă pe cititori să-şi trăiască viaţa cu seninătate şi înţelepciune, căci e singura care le este dată: „Profitaţi deci cu înţelepciune de timp, trăind cuviincios şi bucurându-vă în chip cumpătat, paşnic şi voios de bucuriile vieţii şi de roadele muncii voastre, căci acesta este lucrul cel mai bun pe care-l puteţi face, deoarece moartea, punând capăt vieţii, pune capăt deopotrivă oricărei cunoaşteri şi oricărui simţământ despre bine şi rău."[2]

În încheierea *Testamentului*, care de altminteri coincide cu încheierea vieţii sale, Meslier înfruntă lucid moartea, sfidându-şi viitorii detractori şi sfătuindu-şi confraţii să nu se mai obosească să-i organizeze obişnuitele ceremonii funerare, dat fiind că acestea nu folosesc la nimic:

> N-am făcut niciodată nicio crimă, nicio acţiune rea sau păcătoasă; desfid acum pe oricine să-mi aducă în privinţa aceasta vreo imputare justificată. Astfel că dacă voi fi tratat insultător sau nedemn, ocărât sau clevetit după moarte, aceasta nu se va întâmpla pentru o altă crimă în afara celei de a fi spus sincer adevărul. [...] Pot preoţii, pot predicatorii, pot doctorii şi pot fabricanţii de minciuni să se scandalizeze şi să se supere cât or vrea după moartea mea, pot să mă facă atunci, dacă doresc, nelegiuit, apostat, hulitor şi ateu, pot să-mi spună atunci oricâte ocări şi pot să mă încarce cu oricâte blesteme ar dori, nu-mi pasă deloc, întrucât aceasta nu mă va necăji în niciun fel. Tot aşa, pot să facă ce-or vrea cu trupul meu: să-l spintece în bucăţi, să-l frigă ori să-l toace şi chiar să-l mănânce, dacă vor, cu orice sos or vrea; nu mă sinchisesc de asta. Voi fi atunci cu totul în afara puterii lor; nimic nu va mai fi în stare să mă sperie. [...]
>
> Dacă veţi mai socoti potrivit să-mi rostiţi un cucernic *Requiescat in pace*, doresc ca el să se întoarcă în întregime asupra voastră; fiindcă, dinspre partea mea, eu nu voi mai şti atunci ce este aceea odihnă sau pace, nici ce este acela bine sau rău; trebuie să trăieşti ca să o ştii, iar morţii nu mai ştiu nimic; este complet greşit să crezi altfel. Şi aşa stând lucrurile, este complet greşit să

[1] *Ibid.*, pp. 87-88.
[2] *Ibid.*, p. 88.

> te rogi pentru morţi; este cu totul zadarnic să te neliniştești din pricina lor; este zadarnic să-i rogi.[1]

În fine, ultimele rânduri ale *Testamentului* reprezintă o aşteptare stoică a aneantizării totale şi inexorabile, fără nicio speranţă într-o viaţă viitoare. Este una dintre cele mai demne confesiuni scrise vreodată de un muribund, cu atât mai valoroasă cu cât, în faţa neantului (a „nimicului" etern), autorul nu face niciun compromis unei credinţe iluzorii:

> Aproape că nu mai iau parte la ce se petrece pe lume. Morţii, cu care sunt pe punctul de a pleca, nu se mai tem de nimic şi nu mai au grijă de nimic. Cu acest *nimic*, eu şi termin aici, fiindcă nu mai sunt aproape nimic şi curând nu voi mai fi nimic.[2]

Într-adevăr, consternarea pe care a provocat-o *Testamentul* preotului Jean Meslier trebuie să fi fost atât de mare, încât moartea lui nici n-a fost consemnată în registrul parohial din Étrépigny. Totuşi, copii ale textului au circulat clandestin, făcând, se pare, destulă vâlvă pentru ca, după trei decenii, în 1761, Voltaire să publice un extras (*Extraits des sentiments de Jean Meslier*), modificat într-o versiune deistă pentru a-i mai atenua radicalismul, care va fi apoi republicat şi difuzat atât în Franţa, cât şi în Germania (lui Voltaire i s-a datorat aşadar popularizarea *Testamentului*, astfel încât, până în 1864, când a fost publicată prima ediţie completă, destui s-au întrebat dacă nu cumva el a fost de fapt adevăratul autor). Ideile lui Meslier i-au influenţat pe iluminiştii La Mettrie, d'Holbach, Sylvain Maréchal ş.a., acesta din urmă publicând anonim în 1790 un *Catéchisme du curé Meslier (Catehismul părintelui Meslier)* şi plănuind un monument închinat acestuia, pe care să fie gravat epitaful: „Aici se odihneşte Jean Meslier, preot la Étrépigny, sat în Champagne [...] Murind, el a retractat ce predicase în cursul vieţii şi n-a avut nevoie să creadă în Dumnezeu pentru a fi un om onest"[3]. În timpul Revoluţiei, Meslier a devenit simbolul abju-

[1] *Ibid.*, pp. 55-56.

Ibid., p. 55.

Catéchisme du curé Meslier, Mis au jour par l'Editeur de l'Almanach des honnêtes gens, Paris, 1790, p. 1.

rării credinței religioase, fiind elogiat în Adunarea Națională din 1793 de Anacharsis Cloots drept „cel dintâi preot care a avut curajul și bună-credință de a abjura erorile religioase"[1]; același Cloots a propus să i se ridice lui Meslier o statuie chiar în catedrala Nôtre-Dame din Paris, transformată între timp într-un templu al Rațiunii.

Unul dintre primii reprezentanți ai Iluminismului francez a fost medicul și filosoful materialist **Julien Offray de La Mettrie** (1709-1751), autor al celebrei cărți *L'homme machine* (*Omul mașină*). Influențat de fizica lui Descartes și iatromecanica medicului olandez Herman Boerhaave, care considera că la baza proceselor fiziologice se află fenomene mecanice, La Mettrie publică în 1745 prima scriere filosofică importantă, *Histoire naturelle de l'âme* (*Istoria naturală a sufletului*), în care neagă teoriile metafizice despre suflet ale lui Platon, Aristotel, Descartes și Malebranche, susținând că sufletul nu poate fi conceput independent de corp, fiind, ca și acesta, material: „Sufletul desprins imaginar de corp seamănă cu materia considerată în afara oricărei forme: el nici măcar nu poate fi conceput"[2]. După La Mettrie, sufletul poate fi redus la procesele mintale, despre care afirmă că se datorează exclusiv schimbărilor organice din creier și din sistemul nervos, astfel încât memoria, imaginația și pasiunile sunt facultăți ce reprezintă „un simplu aranjament mecanic al părților care compun măduva creierului". Reiterând teoria senzualistă lui Gassendi, Locke etc., potrivit căreia, în absența senzațiilor dobândite, ideile sunt absente, el conchide că „sufletul depinde prin esența sa de organele corpului, împreună cu care se formează, crește și descrește"[3].

În anul următor apariției tratatului despre suflet al lui La Mettrie, un decret al Parlamentului din Paris l-a condamnat să fie ars în public împreună cu *Cugetările filosofice* ale lui Diderot, ambele cărți fiind considerate „scandaloase și contrare religiei și bunelor moravuri", iar La Mettrie e nevoit să se refugieze în Olanda de teama persecuțiilor. Aici va publica, în 1747, tot anonim, *L'homme*

[1] *Apud* Gheorghe Brătescu, *op. cit.*, p. 146.

Julien Offray de La Mettrie, *Istoria naturală a sufletului sau tratatul despre suflet*, în *Omul mașină și alte scrieri filozofice*, trad., prefață și note de G. Brătescu, Ed. Științifică, București, 1961, p. 43.

[3] *Ibid.*, p. 128.

machine, scriere şi mai polemică a cărei miză de ordin etic, formulată într-un preambul, este aceea de a spune tuturor adevărul despre natura omului pentru a lumina minţile deschise, chiar dacă acestea sunt puţine: „Nu este de ajuns pentru cel înţelept să studieze natura şi adevărul: el trebuie să îndrăznească să-l şi proclame spre folosul acelor puţini care vor şi pot să gândească; fiindcă celorlalţi, care de bună voie rămân sclavii prejudecăţilor, nu le este mai cu putinţă să atingă adevărul decât broaştelor să zboare"[1].

Teza omului-maşină reductibil la mecanismele fiziologice ale corpului material a fost, probabil, inspirată de ideea „animalului-maşină" a lui Descartes, însă, spre deosebire de acesta, care credea că omul se deosebeşte de animal prin sufletul său imaterial, La Mettrie afirmă că omul e de fapt strâns înrudit cu animalele, fiind rezultatul unui proces lent de evoluţie:

> De la animale la om, trecerea nu este bruscă; adevăraţii filosofi vor fi de acord cu aceasta. Ce era omul, înainte de născocirea cuvintelor şi de cunoaşterea limbilor? Un animal de o anumită specie, care având de la natură mult mai puţin instinct decât celelalte, al căror rege nici nu se credea la vremea aceea, se deosebea de maimuţă şi de restul animalelor doar prin ceea ce se deosebeşte şi maimuţa, adică printr-o fizionomie care prevestea un mai mare discernământ. Silit să se rezume numai la *cunoaşterea intuitivă* a leibnizienilor, el vedea doar figuri şi culori, fără să le poată deosebi între ele: bătrân sau tânăr, veşnic copil, îşi gângăvea senzaţiile şi nevoile, aşa cum câinele înfometat sau plictisit de şedere cere să mănânce sau să umble.
>
> Au apărut apoi cuvintele, limbile, legile, ştiinţele, artele, iar datorită lor, diamantul brut al minţii noastre a putut fi, în sfârşit, şlefuit. Omul a fost dresat, la fel ca animalul, devenind tot atât de bine scriitor sau hamal.[2]

Dacă omul nu este decât un animal evoluat înseamnă că el nu ar trebui să mai caute alte explicaţii metafizice ale originii şi menirii sale, mulţumindu-se cu condiţia sa de făptură determinată biologic şi isto-

[1] *Idem, Omul maşină*, în ed. cit., p. 165.
[2] *Ibid.*, p. 178.

ric, a cărei singură raţiune de a exista ar putea consta chiar în existenţa însăşi. La Mettrie respinge astfel teoria finalistă a religiei şi a metafizicii, considerând-o drept o ipoteză nedemonstrabilă şi chiar inutilă. Iar în ceea ce priveşte morala, filosoful e de părere că nu este necesar şi nici oportun ca aceasta să fie fixată de o religie oarecare, dată fiind multitudinea religiilor existente şi chiar abaterile de la morală pe care religia însăşi le permite adesea; singura lege morală acceptabilă ar trebui să fie „legea naturală", definită tot în mod mecanicist, ca „un simţământ care ne învaţă ce nu trebuie să facem, fiindcă nu am vrea să ni se facă nici nouă", iar dacă acceptăm această axiomă, religia îşi pierde automat justificarea; mai mult, religia, postulând ideea unei divinităţi a cărei existenţă nu poate fi verificată empiric, nu-l poate face pe om fericit, i.e. împăcat cu starea sa de fiinţă efemeră:

> Nu că aş pune la îndoială existenţa unei fiinţe supreme [...], dar fiindcă o atare existenţă nu demonstrează necesitatea profesării unui cult înaintea tuturor celorlalte, ea constituie un adevăr teoretic, care nu-şi găseşte aplicaţia practică; şi după cum nenumărate exemple ne îngăduie să afirmăm că religia nu presupune o cinste desăvârşită, aceleaşi temeiuri ne îndreptăţesc să socotim că ateismul nu o exclude.
>
> De altminteri, cine ştie dacă raţiunea existenţei omului nu constă tocmai în această existenţă? Poate că el a fost aruncat la întâmplare într-un punct de pe faţa pământului, fără să putem afla cum şi de ce, ci numai că trebuie să trăiască şi să moară, asemenea ciupercilor care apar de la o zi la alta sau florilor de pe marginea şanţurilor şi de pe ziduri.
>
> Nu trebuie să ne pierdem în infinit, căci despre el nu ne e dat să avem nicio idee, oricât de vagă, fiindu-ne absolut cu neputinţă să ajungem la obârşia lucrurilor. Pentru liniştea noastră este de altminteri tot una dacă materia-i veşnică sau a fost creată şi dacă există sau nu un Dumnezeu. Ce nebunie să te zbuciumi atât pentru un lucru imposibil de cunoscut şi care nu ne-ar face mai fericiţi, chiar dacă am izbuti să-l cunoaştem![1]

[1] *Ibid.*, pp. 191-192.

Rezultă atunci că ateismul e perfect valabil, întrucât înseamnă un mod de a gândi în conformitate cu legea naturală, fără a devia de la aceasta în căutarea unei iluzorii transcendenţe; la aceasta s-a ajuns numai din necunoaşterea naturii, va să zică din pură ignoranţă şi superstiţie:

> Într-adevăr, cine ar putea răspunde acelui care ar declara: „Noi nu cunoaştem deloc natura; poate că anumite cauze ascunse în sânul ei au produs totul. Priviţi încă o dată polipul lui Trembley! Nu conţine el în sine cauzele care determină regenerarea lui? De ce-ar fi absurd să credem că există cauze fizice pentru care a fost făcut totul şi de care întreaga înlănţuire a uriaşului nostru univers este legată şi subordonată în chip atât de necesar, încât nimic din ce se întâmplă n-ar fi putut să nu se întâmple; cauze a căror necunoaştere imposibil de învins ne-a îndemnat să recurgem la un Dumnezeu, care, după părerea mea, n-ar fi nici măcar un *produs al raţiunii*. Astfel că, desfiinţând întâmplarea nu înseamnă că demonstrăm existenţa unei fiinţe supreme, întrucât atunci putem avea de-a face cu ceva care nu este nici întâmplare, nici Dumnezeu, şi anume cu natura, a cărei studiere va forma, aşadar, numai necredincioşi, cum o dovedeşte modul de a gândi al tuturor celor care au cercetat-o cu succes".
>
> Deci, nu numai că *greutatea universului* nu-l *zdrobeşte* pe adevăratul ateu, dar nici măcar nu-l clatină, iar toate acele indicii, de mii de ori amintite, ale existenţei unui creator, indicii cărora li se atribuie o valoare mult mai mare decât modului de a gândi al oamenilor noştri, nu sunt evidente, oricât de departe am împinge o asemenea argumentaţie, decât pentru antipironieni şi pentru cei care au destulă încredere în raţiunea lor încât să considere că pot judeca întemeindu-se pe anumite aparenţe, cărora, cum am văzut, ateii le pot opune altele, eventual la fel de puternice şi absolut contrarii.[1]

Autorul atribuie pledoaria sa în favoarea ateismului unui prieten francez, pe care-l consideră „un pironian la fel de sincer ca şi mine"; în opinia acestuia, ateismul e fără îndoială preferabil religiei,

[1] *Ibid.*, pp. 193-194.

care e o permanentă sursă de dezbinare între oameni şi de îndobitocire / aservire a acestora:

> Dacă ateismul ar fi răspândit pretutindeni, ramurile religiei ar fi atunci toate distruse şi tăiate din rădăcină. S-ar sfârşi cu războaiele teologice, s-ar sfârşi cu soldaţii religiei, groaznici soldaţi! Natura infectată de o otravă sfântă şi-ar recăpăta drepturile şi curăţia. Neplecând urechea la alte glasuri, liniştiţii muritori n-ar asculta decât sfaturile spontane ale propriei lor personalităţi, singurele pe care nu le poţi nesocoti fără să fii pedepsit şi singurele care ne pot duce către fericire pe cărările plăcute ale virtuţii.[1]

Autorul se arată perfect de acord cu aceste opinii, care sunt în consens cu ideea sa de lege naturală pe care ar trebui s-o urmeze toţi muritorii pentru a fi fericiţi, iar în ce-i priveşte pe oamenii religioşi, îi consideră ipocriţi şi lipsiţi de virtute:

> Dar aceasta este legea naturală, oricine o respectă cu străşnicie este un om de treabă şi merită încrederea întregului neam omenesc. Cine n-o urmează conştiincios zadarnic se va ascunde după amăgitoarele forme exterioare ale unei religii: el rămâne un înşelător şi un prefăcut, de care mă feresc.
>
> Şi când te gândeşti ce bună părere are fiecare despre religia pe care a îmbrăţişat-o![...] Cine înalţă superstiţiei altare în inima lui s-a născut pentru a se închina idolilor, iar nu pentru a preţui virtutea.[2]

Ducând mai departe ideile din tratatul despre suflet, La Mettrie afirmă că, în fond, nu există suflet, acesta fiind „un termen inutil, despre care n-avem nicio idee şi de care omul inteligent trebuie să se servească doar pentru a desemna acea parte din noi care gândeşte[3]. În ceea ce priveşte gândirea, el o consideră a fi o imagine a materiei organizate, „ca şi electricitatea, facultatea motrice, impenetrabilitatea, întinderea etc."[4] Aşadar, nu există nimic în afara materiei, astfel

1 *Ibid.*, p. 195.
Ibid.
Ibid., p. 196.
Ibid., p. 207.

încât fericirea omului rezidă în respectul şi supunerea faţă de legile imuabile ale naturii, a căror cunoaştere e posibilă nu cu ajutorul metafizicii şi al teologiei (care postulează false adevăruri), ci exclusiv al ştiinţei experimentale. Autorul afirmă în încheiere că, numai pe baza observaţiilor sale empirice, a ajuns la concluzia că „omul este o maşină şi că în întregul univers există numai o singură substanţă sub diferite înfăţişări", iar aceasta „nu este o ipoteză clădită pe dorinţe şi presupuneri, nu este opera prejudecăţii şi nici chiar a raţiunii" sale, la care susţine că ar fi putut renunţa dacă simţurile, care „poartă făclia", nu l-ar fi îndemnat s-o urmeze, luminându-i drumul[1].

Desigur, concepţiile materialiste radicale ale lui La Mettrie au provocat reacţii violente chiar şi în toleranta Olandă, astfel încât în anul următor publicării cărţii el a fost nevoit să caute refugiu la curtea lui Frederic al II-lea al Prusiei, considerat pe atunci de Voltaire, rezident şi el acolo, un monarh luminat. Numit „ateul regelui", La Mettrie va publica la Berlin, anonim sau sub pseudonim, mai multe cărţi la fel de polemice: *L'Homme Plante* (*Omul plantă*, 1748), *Discours sur le bonheur* ou *Anti-Sénèque* (*Discurs despre fericire* sau *Anti-Seneca*, 1748), *Système d'Épicure* (*Sistemul lui Epicur*, 1750), *Discours préliminaire* (*Expunere preliminară*, 1750) etc. În *Sistemul lui Epicur*, de pildă, el reia ideea materialist-mecanicistă din *Omul maşină* potrivit căreia omul este un mecanism generat de legi naturale explicabile şi nu de o misterioasă instanţă transcendentă, iar apariţia sa este rezultatul unui proces evolutiv în cadrul regnului animal, astfel încât „regnul lor nu se compune, de fapt, decât din felurite maimuţe, mai mult sau mai puţin îndemânatice, în fruntea cărora Pope îl aşază pe Newton"[2]. În a doua parte a lucrării, La Mettrie propune „un *Program de viaţă şi de moarte*, vrednic să încununeze un sistem epicurian", declarându-se „un epicurian voluptuos în decursul primei, până la ultima suflare, şi un stoic neclintit la apropierea celeilalte"[3]. Reiterând concepţia epicureică despre moarte, el afirmă că „trecerea de la viaţă la moarte nu este mai violentă decât desfăşurarea ei", intervalul care le desparte nefiind

[1] *Ibid.*, p. 211.
[2] *Idem*, *Sistemul lui Epicur*, în ed. cit., p. 242.
[3] *Ibid.*, p. 261.

decât „un singur punct, fie în raport cu natura vieţii, care atârnă de un fir ce se poate rupe din atâtea pricini, fie faţă de uriaşa natură a lucrurilor", astfel încât, „dacă pentru un asemenea punct omul se neliniştеşte atâta, zbuciumându-se şi chinuindu-se neîncetat, se poate spune, pe drept cuvânt, că raţiunea a făcut din el un nebun"; mai mult, frica de moarte e puerilă şi caraghioasă prin iraţionalitatea ei: „Cel care tremură la apropierea morţii seamănă cu copiii cărora le e frică de stafii şi de duhuri"[1]. Religia este, aşadar, inutilă întrucât nu-l poate face pe om nici mai fericit, nici mai bun:

> Nu interesează prea mult ce imbold îi îndeamnă pe oameni spre virtute. Religia este necesară doar celor ce nu sunt în stare să simtă omenia. E un lucru stabilit [...] că ea se dovedeşte inutilă în relaţiile dintre oamenii de treabă. Numai sufletelor alese le este dat să priceapă un adevăr atât de mare.[2]

În *Expunere preliminară*, La Mettrie îşi propune, în tradiţia lui Bacon şi a lui Descartes, să definească principiile filosofiei înţeleasă ca discurs raţional al cărui referent e în exclusivitate natura, văzută ca realitate imanentă: „Tot ce nu iese din sânul naturii însăşi, tot ce nu-i fenomen, cauză, efect, pe scurt tot ce nu ţine de ştiinţa lucrurilor nu interesează deloc filosofia şi provine dintr-o sursă de care ea este străină"[3]. Filosofia se opune deci metafizicii şi teologiei, ale căror speculaţii se îndepărtează de legile obiective ale naturii, în căutarea unor iluzorii explicaţii transcendentale, va să zică filosofia veritabilă trebuie să recuze idealismul, sau, altfel spus, „a scrie ca un filosof înseamnă a profesa materialismul"[4]. Filosofia se opune astfel religiei, văzută ca „superstiţie oarbă" care e „de o sută de ori mai primejdioasă, cum a dovedit-o Bayle, decât deismul sau chiar ateismul, sisteme egale pentru societate, deloc condamnabile, operă nu a dezmăţului orb, ci a unei cugetări luminate"; iar în ceea ce priveşte morala, ea nu depinde şi nici nu trebuie să depindă de religie, căci „nu există nicio legătură

1 *Ibid.*, p. 249.
2 *Ibid.*, p. 256.
3 Idem, *Expunere preliminară*, în ed. cit., p. 6.
4 *Ibid.*, p. 12.

necesară între a nu crede decât într-un singur Dumnezeu, ori în a nu crede în niciunul, şi a fi un cetăţean rău", ba chiar, afirmă La Mettrie, cei care nu cred s-au dovedit în general superiori moral credincioşilor, ateismul devenind astfel preferabil fundamentalismului religios; iar dacă Bayle considerase perfect viabilă ideea unei societăţi de atei, La Mettrie o consideră a fi chiar mai adecvată decât o societate de ortodocşi, intoleranţi prin definiţie:

> Aşa se face că, în istoria ateismului, nu întâlnim pe nimeni care să nu fi binemeritat din partea celorlalţi şi a patriei. Căci dacă umanitatea însăşi, dacă un simţământ înnăscut de afecţiune a întipărit această lege în inima lui, ateul va fi omenos, blând, cinstit, binevoitor, generos, dezinteresat şi va avea cu adevărat un suflet mare, îmbinând, pe scurt, toate însuşirile omului de treabă cu virtuţile sociale pe care această calitate le presupune. Virtutea poate înfige în ateu cele mai adânci rădăcini, care adesea nu sunt prinse, am spune, decât cu un fir de suprafaţa inimilor cuvioase. [...]
>
> Socotesc că numai o societate de atei filosofi s-ar menţine foarte bine, dar cred că ea s-ar menţine mai lesne decât o societate de credincioşi, gata să sune alarma în privinţa meritului şi a virtuţii unor oameni adesea cât se poate de blânzi şi de cuminţi. [...]
>
> Cum să n-ai încredere în nişte minţi prietene ale păcii, duşmane ale tulburărilor şi neorânduielii, în nişte oameni cu sânge rece, a căror închipuire nu se înflăcărează niciodată şi care nu iau nicio hotărâre decât după o matură chibzuinţă filosofică, fie desfăşurând steagul adevărului înaintea politicii însăşi, fie încurajând convenţiile arbitrare, fără a se considera şi, de fapt, fără a fi prin aceasta vinovaţi nici faţă de societate, nici faţă de filosofie.[1]

Textul se încheie cu un elogiu al filosofiei, înţeleasă ca liberă cugetare prin excelenţă:

> Să fim deci liberi în scrierile, ca şi în faptele noastre, dovedind independenţa mândră a republicanului. Scriitorul sfios şi prevăzător nu aduce servicii nici ştiinţei, nici spiritului uman, nici patriei, punându-şi singur stavile care-l împiedică să se înal-

[1] *Ibid.*, pp. 20-22.

ţe, asemenea unui alergător cu plumb în tălpi sau unui înotător care la subţiori ar ţine burdufuri pline cu apă. Filosoful trebuie sau să scrie cu o nobilă îndrăzneală sau să fie gata să se târască aidoma celor ce nu sunt filosofi.[1]

Într-adevăr, rolul de pionierat pe care La Mettrie l-a jucat în istoria gândirii a fost de mare importanţă, ideile sale filosofice stând la baza materialismului şi ateismului militant şi anticipând evoluţionismul. Din păcate, scurta şi zbuciumata sa existenţă nu i-a dat răgazul să scrie mai mult, arătând adevărata măsură a geniului său creator (el a murit la 42 de ani la curtea aceluiaşi Frederic cel Mare al Prusiei, răpus subit de o afecţiune gastro-intestinală care a iscat suspiciunea, neconfirmată, că ar fi fost de fapt otrăvit pentru că iconoclasmul şi atitudinea sa nonconformistă deveniseră supărătoare). Totuşi, o antologie a lucrărilor sale filosofice cu titlul *Œuvres philosophiques* a apărut postum în mai multe ediţii la Londra, Berlin şi Amsterdam, ceea ce probează faima, binemeritată desigur, de care La Mettrie s-a bucurat încă din timpul vieţii.

Un rol fundamental în formarea spiritului iluminist au jucat şi ideile politice emancipatoare ale lui **Charles-Louis de Secondat, Baron de Montesquieu** (1689-1755) din monumentala operă *De l'Esprit des Loix* (*Despre spiritul legilor*). Publicată anonim la Geneva în 1748 de teama persecuţiilor, lucrarea este un amplu tratat de teorie politică în care autorul, contrazicându-l pe Hobbes, afirmă că legile nu sunt arbitrare, ci depind de condiţiile obiective ale fiecărui stat în parte, inclusiv de factorii geografici; în ansamblu, el pledează pentru un sistem constituţional de guvernare, pentru separarea puterilor în stat, pentru independenţa sistemului judiciar şi pentru asigurarea legilor şi a libertăţilor civile. Inevitabil, Montesquieu abordează în câteva capitole şi problema religioasă, considerând, în principiu, că religia e preferabilă ateismului întrucât îi determină pe principi să se teamă de o putere superioară, că religia creştină e preferabilă celei mahomedane, care e mai compatibilă cu despotismul, şi că religia catolică e mai compatibilă cu monarhia decât

[1] *Ibid.*, p. 36.

cea protestantă. Totuşi, după aceste declaraţii formale de adeziune la catolicism, urmează o critică implicită a religiei sub forma unor precepte ideale pe care ar trebui să le urmeze instituţiile religioase pentru bunul mers al societăţii. Autorul afirmă că religia (evident, în forma ei instituţionalizată), spre deosebire de legile laice, trebuie să dea „multe sfaturi şi puţine porunci"[1], adică să adopte o atitudine tolerantă; apoi susţine că „legile religiei trebuie să fie în acord cu cele morale"[2], astfel încât religia şi legile civile să tindă să-i facă pe oameni buni cetăţeni; este criticată deci în mod implicit morala creştină, care leagă noţiunea de vină de o idee metafizică inconsistentă:

> Atunci când religia leagă spălarea de păcat de ceva nesubstanţial, ea renunţă fără niciun folos la cel mai puternic imbold al oamenilor. [...] Oamenii care socotesc sigure recompensele din lumea cealaltă vor rămâne în afara influenţei legiuitorului, căci ei vor avea prea mare dispreţ faţă de moarte. Cum să stăpâneşti prin legi pe un om care crede că, fără nicio îndoială, cea mai mare pedeapsă pe care i-o vor putea aplica magistraţii nu se va consuma decât pentru a-i deschide în aceeaşi clipă poarta fericirii?[3]

O altă idee sediţioasă a lui Montesquieu e că, indiferent de pretinsul lor adevăr, dogmele religioase trebuie să fie neapărat în acord cu buna funcţionare a societăţii, în caz contrar trebuind recuzate: „Dogmele cele mai adevărate şi cele mai sfinte pot avea urmări foarte rele atunci când nu sunt legate de principiile societăţii şi, dimpotrivă, dogmele cele mai false pot să aibă urmări excelente atunci când sunt legate de aceste principii"[4]. Rezultă deci că nu contează absolut deloc adevărul sau falsitatea dogmelor, ci eficienţa lor practică în viaţa socială; ca exemple în acest sens, autorul invocă religia lui Confucius şi „secta lui Zenon", care neagă nemurirea sufletului, trăgând însă de aici „concluzii nu numai juste, dar minunate pentru societate", în vreme ce budiştii şi taoiştii cred în ea, trăgând însă „concluzii

[1] Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, II, trad. şi note de Armand Roşu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 167.

[2] *Ibid.*, p. 168.

Ibid., p. 173.

Ibid., p. 177.

îngrozitoare". În acelaşi scop, Montesquieu recomandă ca religia să nu le prescrie oamenilor o viaţă prea contemplativă, care i-ar face asociali, iar atunci când o religie decretează încetarea lucrului, ea ar trebui să ţină cont „mai mult de trebuinţele oamenilor decât de măreţia fiinţei pe care o cinsteşte"[1]. Totodată, preceptele religioase ar trebui să ţină seama de specificul local (condiţiile geografice, demografice etc.), autorul considerând, de pildă, că un factor determinant în fixarea limitelor religiei creştine şi ale religiei mahomedane a fost clima. Prin această relativizare a punctelor de vedere (procedeu întâlnit şi în *Scrisori persane*[2]), Montesquieu amendează de fapt pretenţiile fiecărei religii de a fi singura deţinătoare a adevărului, ceea ce iscă întrebarea dacă nu cumva toate sunt false.

În continuare, Montesquieu analizează motivele ataşamentului oamenilor faţă de religie. Un prim motiv important, consideră el, a fost asocierea de idei sensibile cu noţiunea de divinitate, aceasta corespunzând aplecării fireşti a oamenilor faţă de lucrurile sensibile; apoi, un alt motiv l-a constituit orgoliul de a fi aleşii divinităţii, ceea ce le-a conferit un sentiment de distincţie şi de superioritate faţă de ceilalţi:

> Când o religie spirituală ne dă ideea unei alegeri făcute de către divinitate şi pe aceea a unei distincţii a celor care o mărturisesc faţă de cei care nu o mărturisesc, acest lucru ne leagă mult de acea religie. Mahomedanii nu ar fi atât de buni musulmani dacă, pe de o parte, nu ar mai exista popoare idolatre, ceea ce îi face să creadă că ei au misiunea de a fi răzbunătorii unităţii pro-

[1] *Ibid.*, p. 180.

[2] *Lettres persanes* (1721) e un roman epistolar în care, sub forma unui schimb de scrisori între doi persani care ajung la Paris şi prietenii lor, sunt ridiculizate bizareriile politicii şi ale moravurilor europene, între care şi anomaliile dogmelor religioase şi ale instituţiei clericale: astfel, de pildă, creştinii sunt văzuţi ca nişte „nefericiţi" care trăiesc în idolatrie; dorinţa lor de a ajunge în rai e ironizată sub forma diverselor moduri în care a fost imaginat acesta; Papa e văzut ca un vrăjitor care îi face pe oameni să creadă că „trei nu fac decât unul"; e parafrazat Xenofan în afirmaţia că: „dacă triunghiurile şi-ar face un zeu, acesta ar avea desigur trei laturi"; iar despre inchizitori, unul dintre interlocutori afirmă că: „Am auzit că în Spania şi în Italia sunt anumiţi dervişi care nu ştiu de glumă şi îi ard pe oameni ca pe nişte paie."

fanate a lui Dumnezeu, iar, pe de alta, dacă nu ar exista creştinii, care să-i facă să creadă că la ei ţine Dumnezeu mai mult.[1]

Un alt motiv al ataşamentului faţă de religie, consideră Montesquieu, e strălucirea cultului ei exterior, conferită de bogăţiile templelor şi ale clerului, care „ne impresionează mult. Aşa că însăşi mizeria popoarelor este unul dintre motivele care îi fac pe oameni să se ataşeze de această religie care a servit drept pretext celor ce le-au pricinuit mizeria"[2]. E sugerată ideea impusturii clerului care, pretinzându-se a fi alesul divinităţii, întreţine înadins în ceremoniile instituite o atmosferă de încântare şi vrajă pentru a hipnotiza masele ignorante. Ideea de templu, susţine autorul, s-a născut la popoarele civilizate prin analogie cu locuinţa familială, astfel încât „nimic nu este mai mângâietor pentru oameni decât un loc în care ei socot că divinitatea e mai prezentă şi în care toţi laolaltă dau glas slăbiciunii şi nenorocirii lor"[3]. Popoarele nomade, neavând locuinţe stabile, nu au construit nici temple şi, drept urmare, au fost mai puţin ataşate de religia lor, deci mai tolerante faţă de alte religii.

Montesquieu critică şi legea celibatului (al preoţilor catolici, se înţelege), considerând că aceasta „ar putea deveni vătămătoare în măsura în care numărul clericilor ar deveni prea mare şi, prin urmare, cel al laicilor ar fi prea mic."[4] De asemenea, el critică acumularea de către cler de bogăţii *ad infinitum*, care „apar popoarelor atât de nesăbuite, încât cel care ar voi să le ia apărarea ar fi privit ca un imbecil"[5]. Despre mănăstiri afirmă că: „Aceste instituţii lucrează în dauna poporului şi se îmbogăţesc pe seama lui"[6].

Un loc special în această secţiune a tratatului lui Montesquieu, ca de altfel şi în scrierile altor gânditori ai epocii, fapt explicabil în contextul respectiv, îl ocupă chestiunea intoleranţei religioase. Urmărind istoria conflictelor confesionale, autorul ajunge la concluzia că „orice

1 *Ed. cit.*, p. 186.
Ibid., p. 187.
Ibid., p. 188.
Ibid., p. 190.
Ibid., p. 191.
Ibid., p. 193.

religie care e persecutată devine ea însăşi persecutoare; căci de îndată ce, printr-o oarecare întâmplare, ea poate să scape de persecuţie, atacă religia care a persecutat-o, nu ca o religie, ci ca o tiranie"[1]. În consecinţă, el recomandă ca statul să impună prin legi ferme tuturor cultelor religioase să nu tulbure nici ordinea statală, nici existenţa celorlalte culte, căci: „Un cetăţean nu-şi face datoria faţă de legi mulţumindu-se să nu producă tulburări în sânul statului; mai trebuie şi ca el să nu tulbure pe niciun cetăţean, oricare ar fi el"[2].

În încheierea disertaţiei despre toleranţă, Montesquieu scrie *O foarte umilă mustrare adresată inchizitorilor din Spania şi Portugalia*, cu ocazia ultimului *autodafé* de la Lisabona în care fusese arsă pe rug o evreică de numai 18 ani, text direct acuzator ce a constituit un model pentru Voltaire în celebra sa deviză: *Écrasez l'infâme!* şi pentru ceilalţi critici ai intoleranţei şi ai abuzului de putere de mai târziu. Prudent, autorul atribuie „mustrarea" unui evreu oarecare (joc disimulativ ce a stat şi la baza *Scrisorilor persane*), probabil pentru a face ca, din punct de vedere psihologic, indignarea sa să pară firească; pe de altă parte, această mască străină permite adoptarea unei distanţe critice faţă de religia căreia autorul îi aparţine *de jure*. În acelaşi timp însă, el pare convins de zădărnicia demersului său, căci: „Când este vorba de a dovedi lucruri atât de limpezi, eşti sigur că nu vei convinge pe nimeni". Inchizitorii sunt acuzaţi, din perspectiva posterităţii, de intoleranţă şi barbarie, de încălcare flagrantă a moralei creştine şi a omeniei, de neputinţă în răspândirea învăţăturii creştine şi de lipsă de înţelepciune:

> Trăim într-un veac în care lumina raţiunii este mai vie decât a fost vreodată, în care filosofia a luminat minţile, în care învăţătura morală a Evangheliei voastre s-a răspândit, în care sunt mai bine precizate drepturile reciproce ale oamenilor şi autoritatea conştiinţei unui om asupra conştiinţei altui om. Dacă deci nu renunţaţi la vechile voastre prejudecăţi, care, dacă nu sunteţi cu băgare de seamă, devin pasiunile voastre, trebuie să recunoaşteţi că sunteţi incorigibili, incapabili de a primi vreo lumină şi vreo

[1] *Ibid.*, p. 195.
[2] *Ibid.*

> învăţătură; şi este tare nenorocită o naţiune care dă autoritate unor oameni ca voi.
>
> Vreţi să vă spunem în mod sincer părerea noastră? Voi ne priviţi mai degrabă ca duşmani ai voştri decât ca duşmani ai religiei voastre; căci dacă v-aţi iubi religia, atunci nu aţi îngădui ca să fie coruptă de o ignoranţă grosolană.
>
> Trebuie să vă prevenim de un lucru: anume că, dacă în viitor va îndrăzni cineva vreodată să spună că în veacul în care trăim popoarele din Europa erau civilizate, veţi fi citaţi ca o dovadă că ele erau barbare; iar ideea pe care o vor avea despre voi generaţiile viitoare va fi de aşa fel, încât ea va acoperi de ruşine veacul vostru şi va stârni ură faţă de toţi contemporanii voştri.[1]

O concluzie naturală ce decurge de aici e necesitatea separării nete a legislaţiei civile de cea religioasă: „Nu trebuie să se supună principiilor dreptului canonic chestiunile reglementate de principiile dreptului civil"[2]. Motivul acestei delimitări este că legile religioase au în vedere, în principiu, desăvârşirea morală individuală, în vreme ce legile civile „au ca scop mai mult desăvârşirea morală a oamenilor în general decât pe cea a indivizilor"; cu alte cuvinte, dacă primele se ocupă, teoretic, de binele individual, cele din urmă au în vedere „binele general al societăţii"[3]. Practic însă, sugerează autorul în continuare invocând acelaşi exemplu funest al tribunalului Inchiziţiei, încercarea de a reglementa funcţionarea societăţii prin legi religioase s-a dovedit a fi o idee profund nocivă, căci, până la urmă, e imposibil de conciliat morala religioasă cu cea laică:

> Tribunalul Inchiziţiei, organizat de către călugării creştini pe baza tribunalului penitenţei, este potrivnic oricărei bune cârmuiri civile. El a stârnit pretutindeni indignarea generală, şi ar fi cedat în faţa împotrivirilor, dacă cei ce voiau să-l înfiinţeze nu ar fi întors în folosul lor chiar aceste împotriviri.
>
> Acest tribunal este intolerabil în toate formele de guvernământ. În monarhie, el nu poate decât să dea naştere la denun-

1 *Ibid.*, p. 200.
2 *Ibid.*, p. 211.
3 *Ibid.*, pp. 212-213.

ţători şi trădători; în republici, nu poate forma decât oameni necinstiţi; în statul despotic, el este distrugător ca şi acesta. [...]

Unul dintre abuzurile acestui tribunal constă în aceea că, din două persoane învinuite de aceeaşi infracţiune, cea care tăgăduieşte este condamnată la moarte, iar cea care recunoaşte scapă de pedeapsa capitală. Aceasta îşi are originea în ideile monahale, potrivit cărora cel ce tăgăduieşte pare să fie nepocăit şi damnat, iar cel ce recunoaşte pare să fie pocăit şi mântuit. Dar o astfel de deosebire nu poate fi făcută de tribunalele umane: justiţia umană, care nu vede decât faptele, nu are cu oamenii decât un singur pact, cel al nevinovăţiei; justiţia divină, care vede gândurile, are două, pe cel al nevinovăţiei şi pe cel al pocăinţei.[1]

Despre spiritul legilor s-a bucurat de o răsunătoare faimă mondială, cunoscând nu mai puţin de 22 de ediţii în numai doi ani, iar printre personalităţile pe care le-a influenţat se numără şi fondatorii constituţiei americane; pe de altă parte însă, Biserica Catolică a trecut şi această carte la *Index librorum prohibitorum*, în 1751.

Un gânditor fără îndoială excentric în raport cu dogmatica creştină a fost genevezul **Jean-Jacques Rousseau** (1712-1778), reprezentant de prim rang al Iluminismului şi unul dintre principalii ideologi ai Revoluţiei franceze. Deşi, la fel ca Voltaire, respinge ateismul considerându-l dizolvant pentru spirit, Rousseau admite, pe urmele lui Bayle, că ateii pot fi fiinţe virtuoase, ilustrând ideea prin personajul Wolmar din romanul *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, publicat la Amsterdam în 1761 şi trecut la rândul lui în *Index librorum prohibitorum*. Dacă *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (*Discurs despre originea şi cauzele inegalităţii dintre oameni*, 1754) răstoarnă teza lui Hobbes din *Leviatanul* şi ideea creştină a „păcatului originar", susţinând ideea că răul are cauze exclusiv sociale (sursa inegalităţii dintre oameni e proprietatea privată; omul în starea naturală este bun, iar societatea îl corupe), lucrarea *Du Contrat Social ou Principes du droit politique* (*Despre contractul social sau principiile dreptului politic*, 1762) postulează ideea stabilirii unei comunităţi politice printr-un contract încheiat între puterea legislativă şi poporul

[1] *Ibid.*, pp. 215-216.

suveran, astfel încât în momentul în care prima alunecă spre tiranie, devine perfect legitimă răsturnarea ei. În ceea ce priveşte „religia cetăţenească", Rousseau e de părere, înaintea lui Nietzsche, că aceasta predică o formă de sclavie favorabilă şi ea tiraniei:

> Creştinismul predică numai sclavia şi dependenţa. Spiritul său este prea favorabil tiraniei, pentru ca aceasta să nu profite întotdeauna. Adevăraţii creştini sunt sortiţi a fi sclavi; ei ştiu acest lucru şi nu se neliniştesc deloc, pentru că viaţa aceasta scurtă are prea puţin preţ în ochii lor.[1]

O altă idee revoluţionară este aceea că toleranţa nu e posibilă într-un stat care legiferează o singură religie, aceasta fiind intolerantă prin definiţie:

> După părerea mea, cei ce fac deosebire între intoleranţa cetăţenească şi cea teologică se înşală. Aceste două intoleranţe sunt nedespărţite. Este cu neputinţă să trăieşti în pace cu oameni pe care-i crezi condamnaţi iadului; a-i iubi ar însemna a-l urî pe Dumnezeu care îi pedepseşte: trebuie necondiţionat să-i convertim sau să-i chinuim. Pretutindeni unde se admite intoleranţa teologică, este cu neputinţă ca ea să nu aibă un efect civil; îndată ce ea are un astfel de efect, suveranul nu mai este suveran, nici chiar pământesc: din clipa aceea, adevăraţii stăpâni sunt preoţii, iar regii nu sunt decât funcţionarii acestora.[2]

În consecinţă, opinează Rousseau, pentru a putea vorbi de toleranţă, este necesar ca statul să tolereze toate religiile care la rândul lor sunt tolerante cu celelalte (e respins astfel fundamentalismul religios) şi ale căror dogme nu sunt contrarii legilor şi moralei civile:

> Acum, după ce am văzut că nu există şi nu poate exista religie naţională exclusivă, trebuie să tolerăm toate religiile care le tolerează pe celelalte, câtă vreme dogmele lor nu au nimic potrivnic datoriilor de cetăţean. Dar, oricine îndrăzneşte să spună: *„în afară*

[1] Rousseau, *Contractul social*, în *Voltaire, Rousseau*, studiu introd. şi alegerea textelor de Edith Gulian şi I. Firu, Ed. Academiei R.P.R., 1955, p. 251.

[2] *Ibid.*, pp. 251-252.

de biserică nu există mântuire" trebuie să fie alungat din stat, afară doar de cazul în care statul este biserica iar principele este pontiful. O astfel de dogmă nu este bună decât într-un guvernământ teocratic: în orice alt guvernământ, ea este primejdioasă.[1]

Interzis la rândul său de Biserică şi ars în piaţa publică din Geneva, oraşul natal şi spaţiul ideal al autorului, *Contractul social* a influenţat mult ideologia revoluţiei din 1789, iar Rousseau a fost considerat una dintre figurile sacre ale acesteia: el a devenit filosoful preferat al iacobinilor, care l-au declarat erou naţional şi l-au înhumat în Panteon, în 1794. Pe de altă parte, însă, atitudinea sa pozitivă faţă de religia „naturală" a fost luată ca model de ideologii restauraţiei religioase post-revoluţionare, care, evident, a însemnat un pas înapoi raportat la cuceririle secolului luminilor[2].

De o şi mai mare faimă, neegalată, se pare, în epocă, s-a bucurat **François-Marie Arouet, zis Voltaire** (1694-1778), scriitor prodigios şi spirit polemic ascuţit, a cărui existenţă se poate spune că a fost aproape la fel de extraordinară ca şi opera. Autor extrem de prolific, Voltaire a încercat în lunga lui viaţă mai toate genurile literare, scriind nenumărate poeme, tragedii, nuvele, romane, tratate de istorie, pamflete, scrisori şi dialoguri filosofice, precum şi un „dicţionar filosofic" în aceeaşi manieră pamfletară. Rebel încă din primii ani ai tinereţii, el a fost închis la Bastilia, într-o celulă fără ferestre, din mai 1716 până în aprilie anul următor, pentru versuri satirice la adresa regentului Franţei, Ducele de Orléans, pe care îl acuzase de incest cu propria-i fiică. Imediat după ieşirea din închisoare, a adoptat pseudonimul literar

[1] *Ibid.*, p. 252.

În *Voinţa de putere*, Nietzsche îi va face lui Rousseau un portret negativ, ca simbol al decadenţei romantice prin opoziţie cu Voltaire, considerat drept „spiritul tare" al Iluminismului: „Pledoaria lui Rousseau în favoarea *Providenţei* (contra pesimismului lui Voltaire): avea *nevoie* de Dumnezeu pentru a putea blestema societatea şi civilizaţia; în sine, orice lucru trebuia să fie bun, ţinând seama că Dumnezeu îl crease; *omul însuşi l-a corupt pe om*. «Omul bun», ca om al naturii, era doar un rod al imaginaţiei, dar împreună cu dogma paternităţii lui Dumnezeu, devenea chiar credibil şi părea chiar să aibă la bază argumente serioase. Romantismul à la Rousseau: pasiunea, «firescul», fascinaţia demenţei, ranchiuna vulgară prezentată ca *justiţiară*, orgoliul nemăsurat al celui slab" (Friedrich Nietzsche, *Voinţa de putere. Eseu despre o transmutaţie a tuturor valorilor*, trad. de Alexandru Diaconovici, Ed. Antet, Bucureşti, p. 32).

Voltaire, care a fost interpretat ca o anagramă a lui Arovet Li (numele Arouet latinizat urmat de iniţialele de la „le Jeune"). Această schimbare de nume i-a adus o nouă detenţie la Bastilia în 1726, în urma unui conflict cu un oarecare cavaler de Rohan-Chabot, pedeapsă comutată la cererea sa în exil în Anglia, numită de el „Insula Raţiunii". Aici, Voltaire a fost surprins de ineditul formulei politice a monarhiei constituţionale şi de atmosfera tolerantă în privinţa libertăţii religioase şi de gândire, foarte diferită de cea din ţara lui, noutăţi care l-au determinat să scrie un şir de eseuri în formă epistolară publicate în 1733 la Londra, sub titlul *Letters on the English* sau *Letters Concerning the English Nation*, iar în anul următor la Paris sub titlul *Lettres philosophiques*.

În aceste „scrisori filosofice", Voltaire elogiază monarhia constituţională engleză prin opoziţie cu absolutismul francez şi afirmă ideea de Ştiinţă ca proiect colectiv al umanităţii menit să transforme existenţa umană prin cunoaşterea legilor naturale, precum şi ideea de comunitate socială în sensul trecerii de la omul individual („mizantropul sublim") reprezentat de Descartes şi Pascal la cel social reprezentat de Newton şi de ceilalţi gânditori englezi. În scrisoarea a paisprezecea, Voltaire îi pune în antiteză pe Descartes şi Newton, arătând că, dacă viaţa primului a fost foarte agitată din cauza climatului politic şi religios nefavorabil, atât din ţara sa, cât şi din Olanda (a fost obligat să plece din Utrecht sub acuzaţia de ateism), cel de al doilea a avut parte în schimb de o viaţă liniştită, fericită, într-un climat diferit: „Marea lui fericire a fost de a se fi născut nu numai într-o ţară liberă, ci şi într-un timp în care impertinenţele scolastice erau interzise, raţiunea singură era cultivată; şi semenii nu-i puteau fi decât discipoli şi nu duşmani"[1]. Totuşi, în cea de a treisprezecea scrisoare, dedicată lui Locke, Voltaire comentează scandalul iscat de afirmaţia acestuia că sufletul e material şi pieritor, pentru a conchide că teologii poartă întreaga vină pentru discordia din ţara lor:

> Nici Montaigne, nici Locke, nici Bayle, nici Spinoza, nici Hobbes, nici Shaftesbury, nici Collins, nici Tolland etc. nu sunt cei care au purtat flacăra discordiei în patria lor; aceştia sunt,

[1] Voltaire, *Lettres philosophiques*, Chronologie et préface par René Pomeau, Garnier-Flammarion, Paris, 1964, pp. 92-93.

în cea mai mare parte, teologii, care pe lângă ambiția de a fi șefi de sectă au avut-o pe aceea de a fi șefi de partid. Dar ce spun eu! toate cărțile filosofilor moderni luate împreună nu vor face niciodată pe lume atâta zgomot cât a făcut odată disputa cordelierilor despre forma mânecii și a glugii lor.[1]

Intoleranța religioasă va deveni de acum înainte o temă majoră a scrierilor voltairiene, temă care, fiind încă tabu, i-a adus filosofului destule prejudicii, înfruntate totuși cu mult curaj și demnitate. Astfel, după tipărirea fără autorizație a *Scrisorilor filosofice* la Rouen, Parlamentul denunță cartea ca fiind „scandaloasă, contrară religiei, bunelor moravuri și respectului față de Autorități" și, drept urmare, aceasta va fi arsă în public, iar autorul obligat să se ascundă întrucât i se întocmise un mandat de arestare. La întoarcerea din Germania, în 1754, după un conflict cu „monarhul luminat" Frederic al II-lea, regele Ludovic al XV-lea îi interzice accesul în Paris, unde va putea reveni abia la sfârșitul vieții.

Cele mai importante idei critice ale lui Voltaire la adresa religiei și a Bisericii pot fi decelate în monumentalul său *Dictionnaire philosophique*, la care a lucrat începând din 1752 până în 1764, când prima ediție a cărții a apărut anonim la Geneva. Alcătuită după modelul *Enciclopediei* și al dicționarului lui Bayle, lucrarea cuprinde 73 de articole, marea majoritate având legătură cu religia, pe care autorul o satirizează din diferite perspective: istorică (lipsa de temei a dovezilor privind existența personajelor sacre ale creștinismului), epistemologică (invaliditatea dogmelor religioase) și etică (imoralitatea cărților sfinte și a Bisericii, vinovate în opinia autorului de încurajarea corupției, despotismului și intoleranței). Spre exemplu, articolul despre suflet (*Âme*) deconstruiește ideea nemuririi sufletului postulată de teologii creștini în multiple sisteme în care și-au imaginat „modul în care acest suflet va simți când va părăsi corpul cu care a simțit, cum va auzi fără urechi, cum va mirosi fără nas și cum va atinge fără mâini; în ce corp se va întrupa, dacă va fi cel pe care l-a avut la doi ani sau la opt-

[1] *Ibid.*, p. 88.

zeci" etc.[1] Voltaire afirmă că nicăieri în scrierile Vechiului Testament nu se vorbeşte despre o viaţă viitoare, nici măcar Moise nu pomeneşte această idee, ceea ce înseamnă că există o incompatibilitate funciară între cele două părţi ale Bibliei în ceea ce priveşte mesajul transmis credincioşilor, aşadar o contradicţie în însăşi baza ideologică a creştinismului. Dacă Moise, ca ales al lui Dumnezeu, a cunoscut viaţa viitoare, „de ce nu a etalat în mod expres această mare dogmă?" Iar dacă n-a cunoscut-o, „care să fi fost obiectul misiunii sale?" Pe de altă parte, dacă Moise ar fi enunţat-o, secta saduceilor, care nu credea în ea, n-ar mai fi fost autorizată să ocupe primele poziţii în statul evreu, iar din rândurile ei nu s-ar mai fi ales mari pontifi (conform istoricului roman de origine evreiască Flavius Josephus, fariseii credeau în metempsihoză, saduceii credeau că sufletul moare odată cu corpul, iar esenienii credeau în nemurirea lui). Concluzia ironizează modul de gândire dogmatic sintetizat în preceptul *Crede şi nu cerceta*: „Ah, omule! Acest Dumnezeu ţi-a dăruit raţiunea pentru a te purta bine şi nu pentru a pătrunde în esenţa lucrurilor pe care le-a creat"[2].

În mod analog, articolul *Ange* deconstruieşte ideea existenţei îngerilor, considerând-o drept o invenţie a omului, care a avut nevoie de intermediari între el şi divinitate: astfel, în Antichitate au existat demonii, „geniile pe care Antichitatea le-a inventat", căci „omul şi-a făurit mereu zeii după propriul său chip"[3]. Despre îngeri, afirmă Voltaire mai departe, nu se vorbeşte deloc în cărţile legilor din Vechiul Testament (Leviticul şi Deuteronomul), aşadar povestea căderii îngerilor, dogmă fundamentală a religiei creştine, nu se află în cărţile lui Moise. Nici saduceii, sectă importantă a iudaismului în Antichitate, nu credeau în îngeri, ceea ce ridică o întrebare şi în privinţa validităţii acestui „adevăr". Răspunsul lui Voltaire e din nou sceptic-ironic: „Nu ştiu precis unde se află îngerii, în aer, în vid, în plante: Dumnezeu n-a vrut ca noi să fim instruiţi"[4].

[1] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Ernest Flammarion, Éditeur, Paris, pp. 12-13.

[2] *Ibid.*, p. 16.

[3] *Ibid.*, p. 25.

[4] *Ibid.*, p. 27.

Şi mai importantă, desigur, este miza critică a articolului despre creştinism (*Christianisme*), care are subtitlul „Recherches historiques sur le christianisme". Voltaire pune la îndoială mai întâi existenţa istorică a lui Iisus, dat fiind că istoricul Flavius Josephus nu-l menţionează deloc în *Istoria* sa; întrucât acesta făcea parte din casta sacerdotală şi, pe deasupra, a oferit în cartea sa multe detalii despre viaţa lui Irod şi despre cruzimile lui, e straniu că nu a pomenit uciderea pruncilor sau apariţia unei stele noi. De asemenea, niciun istoric roman nu menţionează evenimentele miraculoase legate de biografia lui Iisus (steaua care a răsărit la naşterea lui, minunile săvârşite de el sau faptele supranaturale survenite la moartea lui). Faţă de aceste lacune istorice, Voltaire formulează din nou o concluzie sceptică, persiflând maniera sofistică a teologilor: „Dumnezeu n-a vrut ca aceste lucruri divine să fie scrise de mâini profane"[1]. Mai departe, el semnalează contradicţiile şi erorile din evanghelii, remarcate mai întâi de savanţii care le-au cercetat, conchizând în acelaşi mod:

> Însă toate îndoielile şi toate obiecţiile de acest gen se risipesc dacă ne gândim la diferenţa infinită care trebuie să existe între cărţile divin inspirate şi cărţile oamenilor. Dumnezeu a vrut să învăluiască naşterea, viaţa şi moartea sa într-un nor atât respectabil cât şi obscur. Căile lui sunt complet diferite de ale noastre.[2]

Voltaire subliniază contradicţiile dintre afirmaţiile evangheliştilor despre biografia lui Iisus (Luca şi Matei indică strămoşi diferiţi, se arată apoi că Iisus nu era fiul lui Iosif, ci al Mariei, „minunile" lui sunt interpretate în sens mistic, alegoric etc.), după care prezintă adevărata biografie a acestuia, arătând că nu are nicio legătură cu dogmele creştinismului: Iisus n-a afirmat niciodată că s-a născut dintr-o fecioară, a primit botezul lui Ioan în apa Iordanului însă n-a botezat pe nimeni, n-a vorbit niciodată despre cele şapte „taine", n-a instituit nicio ierarhie ecleziastică, n-a afirmat niciodată că era fiul lui Dumnezeu, consubstanţial cu acesta, şi că Sfântul Duh izvora din Tată şi Fiu, că „persoana sa era compusă din două naturi şi două voinţe", căci „a vrut

1 *Ibid.*, p. 114.
2 *Ibid.*, pp. 114-115.

ca aceste mari mistere să fie anunţate oamenilor mai târziu de cei ce vor fi luminaţi de luminile Sfântului Duh". Din nou ironia lui Voltaire la adresa dogmaticii creştine e transparentă: „El a vrut ca sfânta sa Biserică, înfiinţată de el, să facă tot restul"[1]. Mai departe, filosoful face referire la menţiunea lui Flavius Josephus în legătură cu existenţa unei secte de evrei rigorişti înfiinţată de un anume Iuda galileeanul, înainte ca discipolii lui Iisus Hristos să întemeieze „un partid considerabil", ceea ce demonstrează că secta creştină nu a fost o apariţie singulară în contextul epocii: în acest sens, Voltaire mai menţionează că după moartea lui Iisus existau nu mai puţin de şapte secte evreieşti: fariseii, saduceii, esenienii, iudaiţii, terapeuţii, discipolii lui Ioan şi discipolii lui Iisus. Pe de altă parte, arată Voltaire, câţiva dintre discipolii lui Platon au devenit creştini, ceea ce explică faptul că, după trei secole, „părinţii Bisericii" au fost toţi platonicieni.

Un alt articol ce combate una dintre dogmele esenţiale ale creştinismului este cel despre Mesia, care, după cum explică autorul de la bun început, reprezintă echivalentul ebraic al grecescului Hristos şi al latinului Unctus. Pornind de la etimologia şi istoricul numelui, Voltaire interpretează naşterea ideii unui Mesia învingător şi eliberator în contextul stării de oprimare a poporului evreu din timpul Imperiului Roman şi după toate promisiunile nemuririi care i se făcuseră atât de des. El aduce în discuţie cartea evreiască antică *Sepher Toldos Jeschut* (sau *Sefer Toledot Yeshu*, cunoscută în secolul al doilea şi citată cu încredere şi de Celsus în al său *Discurs adevărat*), în care e demitizată şi chiar ridiculizată biografia lui Iisus: acesta ar fi fost de fapt fiul nelegitim al unui locuitor al Betleemului, numit Panther sau Pandera, cu o femeie măritată; acuzat de adulter, tatăl a fost obligat să fugă la Babilon. La şcoală, Iisus a avut insolenţa să-şi descopere capul şi faţa, ceea ce i-a făcut pe profesorii săi curioşi să-i examineze trecutul şi, aflând adevărul, l-au expus oprobiului public. În final, Voltaire arată că au existat în istorie mai mulţi falşi Mesia (fapt ce sugerează că şi Iisus s-ar putea număra la fel de bine printre aceştia, dat fiind că nu a fost recunoscut de evrei): înaintea lui Iisus a existat un Theodas, pomenit de Flavius Josephus, care a traversat Iordanul,

[1] *Ibid.*, p. 116.

a strâns mai mulţi adepţi, însă a fost ucis de romani, iar capul i-a fost expus la Ierusalim; a mai existat apoi un Iuda Galileeanul, menţionat de acelaşi istoric în *Războiul evreilor* (cartea a II-a, cap. XII), un Simon Magul, un Barcho-Kheba (în anul 178-179), ucis şi el de romani în timpul împăratului Hadrian, un Moise (în 434), un Iulian (în 530), în vremea împăratului Iustinian, care l-a condamnat la ultimul supliciu după ce armata i-a fost înfrântă, un Serenus (în secolul al VIII-lea), în Spania, în fine, în Evul Mediu au fost menţionaţi mai mulţi falşi Mesia în Arabia, Persia, Spania, Moravia etc.[1]

La fel ca în cazul lui Mesia, articolul despre fondatorul iudaismului şi unul dintre stâlpii creştinismului, Moise, deconstruieşte mitul biblic al profetului ales de Dumnezeu. Mai întâi, Voltaire arată că mai mulţi savanţi au pus la îndoială faptul că Pentateuhul ar fi fost scris de Moise, pe motiv că primul exemplar cunoscut ar fi fost descoperit multă vreme după ce acesta ar fi trăit (în timpul regelui Josias), adică, după calendarul ebraic, la o distanţă de 1167 de ani; de asemenea, alte argumente pertinente ar fi faptul că nu este indicat autorul şi niciun alt profet n-a citat cărţile Pentateuhului. Sunt expuse apoi alte obiecţii formulate de savanţi vizavi de faptele atribuite lui Moise: în primul rând, acesta, întrucât era născut şi crescut în Egipt, nu putea scrie decât în limba egipteană, însă era imposibil să scrie cele cinci volume ale „tablelor legilor" pe pietre, în deşert; în al doilea rând, dacă Moise a scris Leviticul, se contrazice în Deuteronom în ceea ce priveşte posibilitatea ca un bărbat să o ia în căsătorie pe nevasta fratelui său defunct (căci în prima carte i se interzice, iar în a doua i se porunceşte acest lucru); Moise n-ar fi putut menţiona oraşe care nu existau pe vremea lui; nu putea prescrie reguli pentru regii evrei care au existat abia după 500 de ani; şi dacă într-adevăr a reuşit performanţa de a ieşi din Egipt împreună cu 600 000 de combatanţi, e ciudat că nu i-a îndemnat să lupte împotriva faraonului, care n-ar fi putut strânge o armată mai mare de 200 000 de oameni: în loc să le dea această ţară fertilă, Moise „i-a făcut să plece în mod ruşinos şi să piară în deşert", în loc să meargă de-a lungul Mediteranei, spre Tyr şi Sidon, ei au străbătut istmul Suez, au reintrat în Egipt până la Memphis şi a fost cât pe ce să piară

[1] *Ibid.*, pp. 258-267.

între Marea Roşie şi armata faraonului; Dumnezeu se spune că i-a salvat printr-un miracol, însă după această „favoare" i-a lăsat să moară de foame şi de epuizare în deşert; în fine, Moise s-a făcut vinovat de crimă împotriva poporului evreu întrucât a dat ordin să fie ucişi nu mai puţin de 20 000 de oameni pentru ridicola acuzaţie că unul dintre ei se culcase cu o femeie madianită, în vreme ce el însuşi se căsătorise cu o madianită – iar faţă de această faptă, Voltaire se arată indignat: „Nu, dacă aţi fost capabil de o asemenea cruzime, dacă aţi putut-o comite, sunteţi cel mai barbar dintre toţi oamenii şi toate pedepsele nu sunt suficiente pentru a ispăşi o atât de oribilă crimă"[1]. Concluzia ironizează din nou modul de gândire teologic:

> Acestea sunt, în mare, obiecţiile pe care savanţii le aduc celor ce cred că Moise este autorul *Pentateuhului*. Însă li se răspunde că, desigur, căile lui Dumnezeu nu sunt cele ale oamenilor; că Dumnezeu a ridicat, condus şi abandonat poporul său cu o înţelepciune care ne e necunoscută; că evreii înşişi vreme de mai bine de 2 000 de ani au crezut că Moise este autorul acestei cărţi; că Biserica, care s-a succedat Sinagogii, şi care e infailibilă ca şi aceasta, a decis acest punct al controversei şi că savanţii trebuie să tacă atunci când Biserica vorbeşte.[2]

Un alt articol demitizant la adresa creştinismului e cel despre Petru (*Pierre*), „temelia" Bisericii Catolice însăşi. Voltaire îşi începe critica prin întrebarea de ce succesorii lui Petru au avut atâta putere în Occident şi deloc în Orient, la care formulează următorul răspuns filosofic: „Aceasta înseamnă a întreba de ce episcopii de Warzburg şi de Salzburg şi-au atribuit drepturi regale în vremuri de anarhie, în vreme ce episcopii greci au rămas mereu supuşi. Vremurile, ocazia, ambiţia unora şi slăbiciunea altora au făcut şi vor face totul în această lume"[3]. Voltaire susţine că nu există nicio dovadă pertinentă că Petru a făcut o călătorie la Roma şi că aici ar fi fost răstignit cu capul în jos, deşi nu exista această pedeapsă (există în schimb o scrisoare sub numele său

1 *Ibid.*, pp. 279-283.
2 *Ibid.*, p. 283.
3 *Ibid.*, p. 286.

în care afirmă că se afla în Babilon). Istoricii, pe de altă parte, s-au îndoit de calităţile morale ale lui Petru, unul dintre ei menţionând, de pildă, lăcomia sa care l-a scandalizat nu numai pe apostolul Pavel: la reproşul acestuia că mănâncă tot felul de cărnuri interzise, Petru i-ar fi răspuns că a văzut cerul deschizându-se şi din el căzând peşti, patrupede şi păsări, iar o voce de înger i-ar fi strigat: „Ucideţi şi mâncaţi!" Un alt istoric (Casaubon) se întreba cu ce drept un evreu sclav al romanilor le ordona adepţilor lui Iisus să-şi vândă bunurile şi să-i aducă toţi banii la picioare, în caz contrar pedepsindu-i cu moartea, cum s-a întâmplat cu Anania şi soţia sa Saphira, şi, pe de altă parte, de ce acelaşi Petru care i-a omorât pe cei ce l-au înşelat i-a lăsat în viaţă pe cei ce-l răstigniseră pe Iisus. Urmează o critică acidă la adresa pretinşilor succesori ai lui Petru, pontifii Bisericii: „Petru era un om sărac ce catehiza săracii. El seamănă cu acei fondatori de ordine care trăiau în indigenţă şi ai căror succesori au devenit mari seniori"[1]. Divinitatea şi infailibilitatea papei e pusă la îndoială – afirmă mai departe Voltaire – de multiple fapte abominabile ale papilor de-a lungul istoriei, culminând cu cele ale lui Alexandru al VI-lea, „al cărui nume e pronunţat cu aceeaşi oroare ca şi cele ale lui Nero şi Caligula"[2].

Alte articole critice ale *Dicţionarului filosofic* se referă la mecanismul iraţional al credinţei religioase şi efectele ei devastatoare din punct de vedere moral. Spre exemplu, în articolul despre credinţă (*Foi*), aceasta e definită ca o „negare a raţiunii, o tăcere plină de adoraţie în faţa lucrurilor neînţelese"[3]. Articolul despre superstiţie (*Superstition*) pune credinţa şi superstiţia în relaţie de sinonimie: „Aproape tot ce vine de la adorarea unei Fiinţe supreme şi de la supunerea sufletului poruncilor sale eterne este superstiţie"[4]. Voltaire condamnă ca imorală credinţa (superstiţia) că prin sacrificii ritualice şi formule magice pot fi iertate toate păcatele, permiţând astfel săvârşirea altora, *ad infinitum*; concluzia e că „vremurile cele mai superstiţioase au fost mereu acelea în care s-au făptuit crimele cele

1 *Ibid.*, p. 290.
2 *Ibid.*, p. 291.
3 *Ibid.*, p. 210.
4 *Ibid.*, p. 321.

mai oribile"[1]. Articolul despre fanatism (*Fanatisme*) tratează pe larg această chestiune a intoleranţei religioase, definind fanatismul drept „consecinţa unei false conştiinţe care supune religia capriciilor dezordonate ale imaginaţiei"[2]. Voltaire identifică două categorii de fanatici – cei mânaţi de o nebunie mistică, de o stare de *furor religiosus* autentică, şi cei care cu sânge rece îi condamnă pe alţii care nu le împărtăşesc convingerile, aceştia fiind cu atât mai demni de dispreţ cu cât, nefiind într-un „acces de furie", ar fi putut asculta de raţiune. Fanatismul religios reprezintă deci o maladie a creierului extrem de periculoasă întrucât se răspândeşte cu repeziciune, conducând la persecuţii şi crime, adesea în masă, în numele credinţei. La această „maladie mortală" aparent nu există antidot, căci: „Ce să-i răspunzi unui om care îţi spune că-i place mai mult să asculte de Dumnezeu decât de oameni şi care, în consecinţă, e sigur că merită cerul atunci când vă ucide?"[3] Totuşi, o speranţă ar fi cultivarea „spiritului filosofic", adică a gândirii raţionale, care ar putea eradica încetul cu încetul această cumplită epidemie:

> Atunci când fanatismul a cangrenat un creier, maladia e aproape incurabilă. [...] Nu există alt remediu la această maladie epidemică decât spiritul filosofic, care, răspândit din aproape în aproape, îndulceşte în final moravurile oamenilor şi previne accesele răului; căci, dacă acest rău face progrese, trebuie să fugi şi să aştepţi ca aerul să se purifice. Legile religiei nu sunt suficiente împotriva epidemiei sufletelor; religia, departe de a fi pentru ele un aliment salutar, se transformă în otravă în creierele înfierbântate.[4]

Opusă fanatismului e toleranţa, căreia Voltaire i-a dedicat de altminteri un întreg tratat (*Traité sur la tolérance*, 1763), cu ocazia execuţiei lui Jean Calas, text formidabil care, prin curentul de opinie stârnit, va avea ca efect reabilitarea acestuia în 1765. În dicţionarul în discuţie, toleranţa e definită ca „apanajul umanităţii", căci „este clar că orice persoană care persecută un om, pe fratele său, pentru că

1 *Ibid.*, p. 323.
2 *Ibid.*, p. 184.
3 *Ibid.*, p. 186.
4 *Ibid.*, p. 185.

nu e de aceeaşi părere, e un monstru"[1]. Voltaire consideră că, dintre toate religiile, cea creştină s-a dovedit de la bun început a fi cea mai intolerantă, ceea ce, în raport cu mesajul de pace şi iubire propovăduit de Hristos, constituie o bizară şi funestă anomalie:

> Constantin a început prin a da un edict ce permitea toate religiile; el a sfârşit prin a persecuta. Înaintea lui nu erau persecutaţi creştinii decât întrucât începuseră să facă un partid în Stat. Romanii au permis toate cultele, chiar şi cel al evreilor, chiar şi cel al egiptenilor, pentru care aveau atâta dispreţ. De ce Roma a tolerat cultele? Pentru că nici egiptenii, nici chiar evreii n-au încercat să extermine religia străveche a imperiului, n-au străbătut pământul şi marea pentru a face prozeliţi: ei nu visau decât să câştige bani; creştinii însă evident că voiau ca religia lor să fie dominantă. Evreii nu voiau ca statuia lui Jupiter să fie la Ierusalim; creştinii însă nu voiau ca ea să fie pe Capitoliu. Sf. Toma are buna credinţă de a recunoaşte că, dacă creştinii nu i-au detronat pe împăraţi e pentru că n-au putut s-o facă. Opinia lor era că tot pământul trebuie să fie creştin. Ei erau deci în mod necesar duşmani ai pământului întreg, până când el a fost convertit.
>
> Ei erau între ei duşmani în toate punctele controversei lor. Trebuie ca Iisus Hristos să fie privit ca Dumnezeu, cei care neagă aceasta sunt anatemizaţi sub numele de *ebioniţi*, care îi anatemizau pe adoratorii lui Iisus.
>
> Unii dintre ei voiau ca toate bunurile să fie comune, cum pretindeau că au fost pe vremea apostolilor. Adversarii lor i-au numit *nicolaiţi* şi i-au acuzat de crimele cele mai infame. Alţii au pretins o devoţiune mistică; ei au fost numiţi gnostici şi au fost reprimaţi cu furie. Marcion dezbate ideea Trinităţii şi este tratat ca idolatru.
>
> Tertulian, Praxeas, Origene, Novat, Novatian, Sabellius, Donat au fost persecutaţi de către fraţii lor înaintea lui Constantin; şi abia a făcut Constantin să domnească religia creştină că athanasienii şi eusebienii s-au despărţit; şi din acel moment, Biserica creştină a fost inundată de sânge până în zilele noastre.[2]

[1] *Ibid.*, pp. 324, 326.
[2] *Ibid.*, pp. 324-325.

Într-un alt articol dedicat religiei (*Religion*), Voltaire accentuează ideea contrastului dintre religia păgână şi cea creştină în ceea ce priveşte toleranţa: „Cea păgână a făcut să curgă foarte puţin sânge, iar a noastră a inundat cu el pământul", explicaţia fiind orgoliul cu care aceasta din urmă a fost predicată: „Voi aveţi orgoliul de a pretinde ca fratele vostru să-şi supună inteligenţa celei a voastre; orgoliul umilit produce mânia, ea n-are altă sursă"[1]. În consens, de altfel, cu aceste idei se află şi articolul despre ateism (*Athée. Athéisme*), în care autorul deplânge persecuţiile cărora le-au căzut victimă de-a lungul istoriei spiritele libere, acuzate de ateism pentru că ideile lor contraziceau dogmele religioase oficiale: Anaxagora pentru că a susţinut că Soarele nu e condus de Apollo urcat pe o cvadrigă, Aristotel pentru un motiv necunoscut, Socrate, a cărui moarte reprezintă „tot ceea ce istoria Greciei are mai odios", Vanini, condamnat pe nedrept, în viziunea autorului, căci în realitate era „un teolog cuminte" etc. Voltaire consideră că ideea lui Bayle despre posibilitatea existenţei unei societăţi de atei poate fi susţinută cu exemple din istoria antică: scepticii, academicienii, epicurienii şi senatul roman în vremea lui Cezar şi Cicero. În consens cu Bayle, el susţine că fanatismul „este de o mie de ori mai funest decât ateismul" întrucât „inspiră pasiuni sanguinare" şi totuşi, în concluzie, recuză ateismul emiţând opinia că religia e necesară pentru buna funcţionare a societăţii[2]. Ideea aceasta va fi reluată în celebra axiomă: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer" („Dacă Dumnezeu n-ar exista, ar trebui inventat") din poemul *Epître à l'auteur du livre des Trois imposteurs* (1768). De notat însă că religia visată de Voltaire nu e nicidecum cea creştină, după cum s-a putut constata, ci o religie ideală care să propovăduiască „dreptatea, toleranţa şi umanitatea"[3].

Critici uneori chiar mai virulente şi mai sistematice la adresa religiei instituite întâlnim şi în dialogurile filosofice redactate de Voltaire de-a lungul anilor. Spre exemplu, *Catéchisme de l'honnête homme*, publicat în 1763 la Geneva şi Paris şi condamnat de curtea

1 *Ibid.*
Ibid., pp. 41-43.
Ibid., p. 305.

de la Roma în 1765, imaginează un dialog între un călugăr grec şi un „om de bine", alter-ego al autorului, care consideră absurde poveştile din Vechiul Testament, combătându-le punct cu punct. El afirmă că „minunile", pentru a fi crezute, cer „jertfa raţiunii şi credinţa cea mai vie" şi, pe de altă parte, observă că atâtea pretinse minuni care ar fi fost făcute chiar de Dumnezeu în sprijinul „poporului ales" n-au avut drept rezultat decât transformarea acestuia în „sclavul altor popoare"; cât despre originea „divină" a Bibliei, el o contestă cu următorul argument: dacă ar fi fost scrisă de Dumnezeu însuşi, acesta, fiind infailibil, nu ar fi putut să mintă, aşadar, „dacă un singur fapt este fals, toată cartea este o impostură"[1].

Urmează apoi un şir de argumente împotriva divinităţii lui Hristos: dacă era Dumnezeu, de ce n-a făcut uz de drepturile divinităţii; de ce, pretinzând că vrea să-i elibereze pe oameni de păcat, i-a lăsat mai departe în păcat; cum e posibil ca Dumnezeu să moară; de ce nimeni în afară de creştini nu menţionează evenimente extraordinare ca apariţia unei noi stele pe firmament sau uciderea pruncilor din porunca lui Irod; Iisus nu s-a numit niciodată Dumnezeu, ci „fiul lui Dumnezeu", care pentru vechii evrei însemna un om drept, prin opoziţie cu „fiul lui Belial"; unele dintre faptele lui Iisus, precum trimiterea diavolilor într-o turmă de porci, uscarea smochinului ca pedeapsă că nu i-a oferit roade la cerere sau transformarea apei în vin „nu sunt demne de un Dumnezeu", fiind imorale; Iisus nu vorbeşte de multe ori cu înţelepciune, iar multe dintre maximele lui nici nu pot fi urmate, precum: „N-am venit să vă aduc pacea, ci sabia, am venit să-i despart pe fiu şi pe tată, pe mamă şi pe rude" – totuşi, comentează omul de bine, aceste cuvinte „şi-au găsit împlinirea în certurile care i-au despărţit pe creştini încă din primele timpuri, în războaiele civile ce le-au pus armele în mână, vreme de atâtea secole, în asasinarea atâtor prinţi, în nenorocirile atâtor familii"[2]. Mai departe, omul de bine afirmă că nu a găsit „nicio urmă de creştinism în povestea lui Iisus" întrucât toate evangheliile atestă faptul

[1] Voltaire, *Dialoguri şi Anecdote filosofice*, trad. de Doina Florea, în *Candid sau optimismul*, Ed. Hyperion, Chişinău, 1993, p. 388.

[2] *Ibid.*, pp. 389-392.

că Iisus a fost supus legii lui Moise până la moarte, toţi discipolii lui mergeau la sinagogă şi voiau o reformă a vechii religii, nu o religie diferită, iar dacă Iisus ar fi urmărit să întemeieze o Biserică creştină, ar fi dat şi legile acesteia, ar fi stabilit toate riturile, ar fi recunoscut-o pe mama sa drept „mama lui Dumnezeu", însă e limpede că: „El nu stabileşte nici dogmă, nici rituri, nici ierarhie; nu el este, deci, cel ce a făcut religia sa"[1]. În fapt, constată mai departe omul de bine, toate dogmele creştinismului sunt născociri absurde care au fost făcute credibile „prin conversaţie, prin predici, prin magie", „seducând femeile şi copiii, prin impostură, prin poveşti miraculoase" şi alte asemenea mijloace care au prins la minţi slabe; o altă explicaţie a puterii de seducţie a creştinismului se referă la caracterul său esoteric: dat fiind că la început cărţile creştinilor erau foarte rare, iniţierea în misterele lor se făcea în taină, iar oamenii de rând, care trăiau în servitute, „urmau cu dragă inimă pe cei care-i convingeau nu numai că toţi oamenii sunt egali, dar şi că un creştin este mai presus decât un împărat roman"[2]. Şi totuşi, urmează omul de bine, creştinismul, spre deosebire de mahomedanism, care a rămas neschimbat de-a lungul veacurilor, „este total diferit faţă de religia lui Iisus", morala sa fiind „mult coruptă" (de la îndemnul „iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi" la „urăşte-ţi aproapele", după cum o dovedesc numeroase exemple din istoria Bisericii romane).

Mai departe, preluând argumentele lui Celsus, omul de bine respinge „minunile" lui Iisus întrucât pe el însuşi nu l-au putut salva de o moarte umilitoare, care nu-i atestă în niciun caz calitatea de fiinţă divină: „Vă gândiţi ce înseamnă să-l acuzaţi pe Dumnezeu de a se fi făcut zadarnic om şi de a fi înviat morţii pentru a fi spânzurat?"[3] E un nonsens ca Dumnezeu să fi făcut minuni în favoarea evreilor „pentru a-i transforma în sclavi" şi ca Iisus să fi făcut minuni pentru a muri răstignit pe cruce (nu în acest mod trebuia făcută cunoscută divinitatea acestuia), aşadar: „E o nerozie să crezi aşa ceva şi o străduinţă nelegiuită să propovăduieşti fără a crede"[4]. La observaţia

[1] *Ibid.*, p. 393.
[2] *Ibid.*, p. 394.
[3] *Ibid.*, p. 397.
[4] *Ibid.*

călugărului că, totuşi, „oamenilor le este necesară o religie", omul de bine răspunde că, admiţând aceasta, o religie nu trebuie impusă cu orice preţ, i.e. adevărul nu trebuie înăbuşit „într-un hăţiş de minciuni sfruntate" susţinute „prin sabie şi foc", acesta trebuie să fie „al tuturor oamenilor, şi nu doar al unei mici provincii privilegiate" şi că: „Este absurd, odios, cumplit să-ţi închipui că Dumnezeu dă lumină tuturor ochilor şi că aruncă aproape toate sufletele în întuneric"[1]. Omul de bine reconstituie modul cum au luat naştere religiile, dintr-un exces de imaginaţie combinat cu viclenia, pe de o parte, şi cu ignoranţa şi fanatismul, pe de altă parte:

> Un om cu imaginaţie puternică strânge în urma lui câteva persoane cu imaginaţia săracă. Turma sporeşte, începe fanatismul, apare viclenia. Vine un atotputernic; el vede o mulţime care şi-a pus o şa în spinare şi o zăbală în gură, încalecă pe ea şi o conduce. Atunci când noua religie este acceptată de către stat, stăpânirea n-are altă preocupare decât aceea de a proscrie toate mijloacele prin care ea a luat naştere. A început prin adunări secrete; acestea vor fi interzise.[2]

După ce condamnă fanatismul religios ca sursă de permanent conflict ce transformă pământul într-un infern în care „persecutorii sunt demonii săi", omul de bine îşi declară religia sa proprie, a toleranţei universale, conform căreia toţi oamenii trebuie priviţi ca nişte fraţi[3].

Poate că textul ce rezumă cel mai coerent argumentele lui Voltaire împotriva creştinismului şi a religiei în general este dialogul *Le dîner du comte de Boulainvilliers* (*Cina contelui de Boulainvilliers*), publicat în 1767. În linii mari, acestea sunt: lipsa de utilitate practică, intoleranţa, pretenţia de a dezvălui adevărul învăluindu-l în parabole obscure, pretenţia de a vorbi în numele unui Dumnezeu care se contrazice pas cu pas, lipsa de înţelepciune a cuvintelor atribuite lui Iisus, arbitrarul hotărârilor Bisericii, idolatria, impostura primilor

[1] *Ibid.*, pp. 397-398.
[2] *Ibid.*, p. 398.
[3] *Ibid.*, pp. 401-402.

profeţi, încurajarea minciunii, a corupţiei şi a urii între oameni. Unul dintre interlocutori, Domnul Fréret, afirmă că bazele religiei creştine sunt de fapt „o ţesătură de serbede imposturi făcute de gloata cea mai josnică, singura care a îmbrăţişat creştinismul vreme de o sută de ani", timp în care „o suită neîntreruptă de falsificatori" au plăsmuit tot felul de scrisori pe care le-au atribuit lui Iisus Hristos, lui Pilat etc.; toate acestea reprezintă „arhive infame ale minciunii", iar tronul papei a fost întemeiat „pe nişte himere, spre nenorocirea speciei umane"[1]. El îl critică pe Augustin, unul dintre stâlpii teologiei creştine, pentru vorbele smintite (atribuite cu precădere lui Tertulian): „Cred pentru că este absurd, cred pentru că este imposibil", axiomă fundamentală conform căreia devine perfect plauzibil un nonsens ca acela că îngerul i-a făcut un copil Mariei prin ureche (*impraegnavit per aurem*)[2]. Contesa de Boulainvilliers consideră normal ca religia creştină să fi luat fiinţă în poporul de rând, aşa cum au fost întemeiate şi sectele anabaptiştilor şi ale quakerilor, punctând mecanismul psihologic-moral de întemeiere a oricărei religii: „Entuziasmul este cel ce începe, înşelătoria cea care sfârşeşte"[3].

Domnul Fréret rezumă în manieră pamfletară istoria creştinismului, pornind de la Iisus, despre care afirmă că, probabil, „voia să crească în ochii poporului său, asemenea altor întemeietori de secte religioase apărute în Siria, patria fanatismului"; discipolii acestuia au rămas obscuri până în momentul când au întâlnit la Alexandria câţiva platonicieni care „au sprijinit fanteziile galileenilor cu fanteziile lui Platon"; din acest moment, „câştigând de partea lor o gloată numeroasă, au început să propovăduiască împotriva religiei de stat", astfel încât îndrăzneala lor a fost reprimată; drept răspuns, neputându-se apăra altfel, au inventat „o mie de minuni în favoarea lor", transformându-se „din păcăliţi în escroci", „falsificatori", până când Constantin, „devenit împărat cu ajutorul banilor lor, le-a aşezat religia pe tron"; atunci „escrocii au devenit sângeroşi", astfel încât de la conciliul din Niceea şi până acum „nu s-a scurs măcar un singur an

[1] *Ibid.*, p. 460.
[2] *Ibid.*, p. 461.
[3] *Ibid.*, p. 462.

în care creştinismul să nu fi vărsat sânge"[1]. Urmează o diatribă de o virulenţă fără egal împotriva acestei religii:

> Priviţi această suită înspăimântătoare de masacre; atâţia oameni de rând morţi în suplicii, atâţia prinţi asasinaţi, rugurile aprinse în conciliile dumneavoastră, douăsprezece milioane de nevinovaţi, locuitori ai unei noi emisfere, ucişi asemenea fiarelor sălbatice într-un parc, sub pretext că nu voiau să fie creştini; şi, în vechea noastră emisferă, creştinii masacraţi fără încetare unii de ceilalţi [...] şi, în timpul acesta, un episcop la Roma, tolănit pe un pat moale, lasă să-i fie sărutate picioarele şi cincizeci de castraţi îi fredonează ceva pentru a-i alunga plictiseala.[2]

Contele adaugă că abuzurile Bisericii au avut ca model pretenţia lui Pavel de a trăi împreună cu femeia şi cu sora lui pe spinarea credincioşilor, drept care: „Biserica a vrut mereu să-şi întindă stăpânirea peste tot, a folosit toate argumentele posibile pentru a ne smulge bunurile şi vieţile"[3]. În viziunea sa, istoria Bisericii e o suită neîntreruptă de înşelătorii, jafuri şi asasinate, acestea demonstrând că „abuzul ţine de esenţa ei" la fel cum „lupul a fost întotdeauna carnivor". După părerea lui, religia creştină nici nu poate fi reformată astfel încât să se elimine disensiunile între facţiunile sale, căci religia „nu se aseamănă cu un stat", iar atunci când s-a încercat reformarea catolicismului, „Europa a înotat în sânge"[4]. Singura soluţie, admisă şi de domnul Fréret, este eradicarea completă a dogmelor şi superstiţiilor care „fac ca popoare civilizate să fie mai prejos decât sălbaticii"[5]. Iar această sarcină, aflăm din „gândurile răzleţe" ale abatelui de Saint-Pierre, revine oamenilor care gândesc; ceilalţi îi vor urma de bună seamă.

În fine, într-un alt dialog intitulat *L'A, B, C: dialogue curieux* (1762), personajul A vorbeşte mai pe larg despre modul cum au fost întemeiate religiile şi despre primul lor întemeietor:

1 *Ibid.*, pp. 462-463.
Ibid., p. 463.
Ibid., p. 464.
Ibid., p. 465.
Ibid., p. 470.

Cred că era un amestec de fanatism şi şarlatanie. Înşelătoria singură n-ar fi de-ajuns: ea fascinează, iar fanatismul subjugă. E posibil [...] ca această meserie să fi început datorită viselor. Un om cu o imaginaţie mai aprinsă îi vede în vis pe tatăl şi pe mama lui murind; amândoi sunt bătrâni şi bolnavi, şi mor; visul s-a împlinit; omul e convins că un zeu i-a vorbit în somn. Dacă e îndrăzneţ şi pungaş (două lucruri foarte comune), începe să facă preziceri în numele acestui zeu. Vede că, într-un război, compatrioţii sunt de şase ori mai numeroşi decât duşmanii; le prezice victoria, cu condiţia ca el să stăpânească o parte din pradă.

Meseria se dovedeşte bună; şarlatanul meu îşi creşte ucenici care au cu toţii acelaşi interes ca şi el. Autoritatea lor sporeşte împreună cu numărul. Dumnezeu îi face să înţeleagă că bucăţile de carne cele mai gustoase, păsările cele mai grase, vinul cel mai bun le aparţin.

The priests eat roast-beef, and the people stare.[1]

Regele ţării face la început un târg cu ei pentru ca poporul să-i arate mai multă supunere; dar, în curând, monarhul va fi cel înşelat în acest târg; şarlatanii se slujesc de puterea pe care el i-a lăsat s-o aibă asupra gloatei, pentru a-l servi. Monarhul protestează, preotul îl depesedează în numele Domnului. Samuel îl detronează pe Saul, Grigore al VII-lea îl detronează pe împăratul Henric al IV-lea şi îl lipseşte de îngropăciune. Acest sistem diabolico-teocratic dăinuie până în momentul în care apar prinţi suficient de bine crescuţi şi înzestraţi cu spirit şi curaj pentru a le scurta unghiile lui Samuel şi Grigore. Aceasta este, cred, istoria neamului omenesc."[2]

De notat că Voltaire a sistematizat spre sfârşitul vieţii ideile sale critice la adresa creştinismului în cartea *La Bible enfin expliquée* (1770), sub forma unor comentarii paratextuale în care faptele din textele biblice sunt interpretate raţional şi, de regulă, amendate; în plus, însăşi repovestirea acestor fapte, în manieră ireverenţioasă, adesea sarcastică, relevă scepticismul autorului vizavi de autenticitatea sau de justeţea lor, atitudine acum prea bine cunoscută.

[1] Eng. „Preoţii mănâncă friptură şi oamenii se-aleg cu o uitătură", vers ce apare în textul quaker *A Journal of the Life of Thomas Story* (1742). (*N. red.*)

[2] *Ibid.*, pp. 547-548.

Nu mai e nevoie să adăugăm că moştenirea spirituală a lui Voltaire a fost imensă. Privit cu infinită admiraţie de literaţi străluciţi precum Hugo, Goethe, Byron, Shelley, dar şi de împăraţi celebri ca Frederic cel Mare, Ecaterina a Rusiei sau Napoleon, Voltaire a fost în primul rând un luptător neobosit împotriva nedreptăţilor şi abuzurilor comise în numele religiei. Notorii au rămas pledoariile lui înflăcărate în favoarea lui Jean Calas, Pierre-Paul Sirven, Claude Chamont, a cavalerului de la Barre, a contelui de Lally, condamnaţi pentru crime inexistente: în urma intervenţiilor sale, Sirven şi Chamont au fost achitaţi, iar ceilalţi reabilitaţi *post mortem*. Revoluţia franceză i-a datorat enorm şi, de altfel, l-a şi considerat drept unul dintre principalii ei „părinţi", astfel încât la 11 iulie 1791 rămăşiţele lui au fost înhumate în Panteon, după ce, la moarte, Biserica Catolică îi refuzase înmormântarea într-un cimitir din Paris. Cum era şi firesc (Voltaire a fost considerat în epocă principalul responsabil de naşterea şi perpetuarea anticlericanismului, Diderot numindu-l, mai în glumă, mai în serios, „Anticristul"[1]), aceeaşi instituţie i-a pus la *Index* operele[2].

Un talent la fel de strălucit şi un militant la fel de tenace împotriva dogmelor şi abuzurilor Bisericii a fost în acest secol **Denis Diderot** (1713-1784), coordonator, vreme de mai mulţi ani, al celui mai ambiţios proiect al epocii, monumentala *Enciclopedie*, pentru care Voltaire îl considera, într-o scrisoare din 1760, „un om necesar lumii, născut pentru a o lumina şi pentru a zdrobi fanatismul şi ipocrizia". Iniţial adept al deismului, aidoma lui Voltaire, Diderot va adopta treptat o atitudine radicală faţă de religie, apropiindu-se de ateism. După ce, în 1745, traduce *Eseul despre merit şi virtute* al liber-cugetătorului englez Anthony Ashley Cooper, conte de Shaftesbury, care imagina posibilitatea unei morale independente de religie, el va publica în anul următor *Pensées philosophiques* (*Cugetări filosofice*), text ce anunţă deja schimbarea opticii sale în sensul unui scepticism religios analog celui dovedit mai devreme de Bayle şi care derivă, desigur, din cartezianism; conform propriei sale definiţii, scepticul e un filosof care

[1] Paul Hazard, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea. De la Montesquieu la Lessing*, op. cit., pp. 394-395.

[2] De 13 ori, respectiv în 1752, 1753, 1757, 1761, 1762, 1765, 1766, 1768, 1769, 1771, 1773, 1776 şi 1779!

„s-a îndoit de tot ce a crezut şi care crede ceea ce i-au dovedit că este adevărat raţiunea şi simţurile lui întrebuinţate cum trebuie"[1]. Scepticismul reprezintă, aşadar, „primul pas spre adevăr", el trebuie să fie universal întrucât este „piatra de încercare a adevărului". În consecinţă, o religie poate avea sens numai dacă este întemeiată pe adevăruri dovedite şi nu pe revelaţii, miracole şi misiuni extraordinare a căror temeinicie n-a fost de nimeni demonstrată în mod convingător. Diderot sugerează astfel lipsa de pertinenţă a argumentelor creştine în sprijinul dogmelor instituite sau, altfel spus, *minciuna* acestora:

> Dacă religia pe care mi-o vesteşti este adevărată, adevărul ei se poate arăta şi se poate demonstra prin argumente de neînvins. Găseşte aceste argumente. De ce mă plictiseşti cu minciuni, când n-ai nevoie decât de un silogism ca să mă dobori? Cum, adică, ţi-e mai uşor să faci ca un şchiop să umble decât să mă luminezi?[2]

Pe de altă parte, el expune argumentele majore ale ateilor împotriva interpretării religioase a realităţii, pe care nu le recuză, contestând în schimb mijloacele utilizate de toţi *homines religiosi* spre a le combate (iritarea acestora probează recunoaşterea faptului că nu au dreptate), astfel încât textul devine implicit o pledoarie pentru ateism:

> „Eu vă spun că nu există niciun Dumnezeu, că facerea lumii este o poveste, că veşnicia lumii nu este mai supărătoare decât veşnicia unui spirit, că este ridicol să recurgem la existenţa ipotetică a unei fiinţe pe care nu o putem concepe numai pentru faptul că altfel nu putem să ne explicăm cum a putut mişcarea să creeze acest univers, pe care această mişcare are puterea să-l menţină; că, dacă minunile ce strălucesc în lumea fizică destăinuiesc o oarecare inteligenţă, dezordinea ce domneşte în lumea morală anulează orice Providenţă. Eu vă spun că, dacă totul este opera lui Dumnezeu, totul trebuie să fie în chipul cel mai bun cu putinţă;

[1] Denis Diderot, *Cugetări filosofice*, în Diderot, D'Holbach, Hélvetius, D'Alembert, *Scrieri ateiste*, trad. de D. Oroveanu, prefaţă de O. Cheţan, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 12.

[2] *Ibid.*, p. 18.

căci, dacă nu e totul în cel mai bun chip cu putinţă, Dumnezeu este neputincios sau de rea-voinţă. Prin urmare, acest cel mai bun chip nu mă face să înţeleg prea bine existenţa lui: aşa stând lucrurile, la ce-mi folosesc lămuririle voastre? Când s-ar dovedi – ceea ce nu s-a prea făcut – că din orice rău se naşte un bine, că a fost bine ca Britanicus, cel mai bun dintre principi, să piară, ca un Nero, cel mai ticălos om din lume, să domnească – cum s-ar putea dovedi că ar fi fost imposibil să se ajungă la aceleaşi scopuri fără să se folosească aceleaşi mijloace? A îngădui vicii pentru a scoate în lumină strălucirea virtuţii este un folos foarte banal faţă de un neajuns atât de real". Iată – spune ateul – obiecţiile mele împotriva voastră; ce puteţi să-mi răspundeţi?... „Că sunt un păcătos şi, dacă nu aş avea de ce să mă tem de Dumnezeu, nu i-aş contesta existenţa". Să lăsăm fraza aceasta declamatorilor: ea poate jigni adevărul; politeţea ne opreşte să o spunem; ea dă dovadă de puţină caritate. Avem noi dreptul să jignim un om pentru că nu are dreptate să nu creadă în Dumnezeu? La invective se recurge numai când nu există dovezi. Putem face prinsoare cu o sută pentru unul că dintre doi oameni care sunt în controversă, cel care nu va avea dreptate se va supăra. „Pui mâna pe trăsnetul tău – spune Menip lui Jupiter – prin urmare n-ai dreptate?"[1]

Pentru ideile ei corozive, Parlamentul din Paris a condamnat cartea în acelaşi an, iar autorul a intrat în vizorul autorităţilor, astfel încât o scriere şi mai îndrăzneaţă elaborată în anul următor nu a putut fi tipărită decât abia în 1830, sub titlul *La Promenade du sceptique* (*Plimbarea scepticului*), ea fiind de două ori confiscată în acest interval. Construit sub forma unei alegorii destul de stufoase, textul descrie o plimbare pe trei alei, a mărăcinilor, a castanilor şi a florilor, prima destinată credincioşilor, cea de a doua filosofilor, iar cea de a treia mondenilor şi petrecăreţilor, care oscilează între primele două. Plimbarea pe cea de a doua alee prilejuieşte un dialog peripatetic despre natura divinităţii între un sceptic, un ateu şi un panteist (spinozist), încheiat cu triumful celui din urmă. Textul pune sub semnul întrebării integritatea Bibliei şi a Dumnezeului abrahamic, însă, apărut multă vreme după moartea autorului, nu a putut avea un impact

[1] *Ibid*, pp. 6-7.

semnificativ. În 1749, Diderot va publica anonim un alt text polemic sub titlul *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (*Scrisoare despre orbi pentru uzul celor care văd*), care vădeşte influenţa ideilor lui La Mettrie (acesta, de altfel, îşi va exprima aprecierea faţă de scrierea în discuţie în 1751), prin teoria cunoaşterii raţionale pornind de la datele senzoriale, prin acceptarea ideii de „materie gânditoare" în opoziţie cu cea a unui Dumnezeu providenţial, precum şi a teoriei variaţiei şi selecţiei naturale. Personajul principal, orbul Saunderson[1], susţine că ideea de Dumnezeu este rodul vanităţii omului, care în loc de a-şi recunoaşte neştiinţa, numeşte orice fenomen neînţeles „opera lui Dumnezeu"; tot el îşi afirmă scepticismul în legătură cu existenţa lui Dumnezeu astfel: „Dacă ţineţi să cred în Dumnezeu, trebuie să mă faceţi să-l pot pipăi", iar pastorului care vine să-l spovedească în ultimele sale clipe îi spune că lumea, pe care teologii o consideră opera lui Dumnezeu, în realitate nu e tocmai perfectă, căci există şi anomalii, bunăoară făpturile monstruoase sau infirmii: „Uitaţi-vă bine la mine, d-le Holmes, eu n-am ochi. Ce i-am făcut noi lui Dumnezeu, dv. şi eu, pentru ca unul să aibă acest organ iar celălalt să nu-l aibă?"[2] În concluzie, Saunderson infirmă ipoteza că omul şi universul ar fi rodul unui plan divin, ele fiind de fapt rezultatul unor tatonări ale naturii oarbe, care a putut produce şi rebuturi sau anomalii. Cartea a fost repede interzisă, iar Diderot, repede identificat ca impenitentul ei autor, a fost încarcerat vreme de câteva luni la Vincennes, o închisoare aflată în suburbiile Parisului.

În 1751, apare la Paris, sub direcţia lui Denis Diderot şi Jean le Rond d'Alembert, primul volum al excepţionalei lucrări *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres*. Ideea editării ei i-a aparţinut librarului André Le Breton, care încă din 1746 obţinuse privilegiul de tipărire a unei traduceri din limba engleză a dicţionarului lui Ephraim Chambers, *Cyclopaedia or An Universal Dictionary of Arts and Sciences* (1729), într-o ediţie adăugită, în scopul de a trasa un bilanţ al

[1] N. Saunderson (1682-1739), deşi orb din naştere, a fost un strălucit profesor de matematică la universitatea din Cambridge.

[2] Denis Diderot, din *„Scrisoare despre orbi pentru folosinţa celor care văd"*, în *Materialiştii francezi din veacul al XVIII-lea*, ed. cit., pp. 100-102.

cunoştinţelor secolului al XVIII-lea. Cartea, însă, la care au colaborat vreme de două decenii majoritatea minţilor luminate ale epocii, între care Voltaire, Montesquieu, Rousseau, d'Holbach, Helvétius, Buffon, Condorcet, Marmontel etc., a depăşit cu mult miza ei iniţială, insistând, prin conţinutul ideologic al articolelor sale, asupra caracterului raţional al cunoaşterii şi a îndepărtării omului de orice mister transcendent, asupra ideii de progres ştiinţific, social şi moral şi asupra eliberării omului de orice prejudecăţi şi servituţi; însuşi titlul ei, schimbat faţă de cel al lucrării lui Chambers (*Dictionnaire raisonné*)[1], dezvăluia intenţia autorilor de a emancipa raţiunea, care, din *ancilla theologiae*, devine etalonul tuturor activităţilor omeneşti. În ceea ce priveşte problema religiei, poziţia autorilor articolelor *Enciclopediei* este similară celei voltairiene, fiind amendate în primul rând dogmatismul, obscurantismul şi intoleranţa. Spre exemplu, articolul despre creştinism (*Christianisme*) critică fanatismul religios care a cauzat de-a lungul istoriei multe excese reprobabile:

> Creştinismul, din câte ştiu, a avut războaiele sale religioase şi flăcările au fost adesea funeste societăţii; aceasta dovedeşte că nu există nimic destul de bun de care răutatea umană să nu poată abuza. Fanatismul e o epidemie care reproduce din când în când germenii capabili să infecteze pământul; [...] Religia îl face pe păgân superstiţios şi pe mahomedan fanatic: cultele lor îi conduc acolo în mod natural [...]; însă din momentul în care creştinul se abandonează unuia sau altuia dintre aceste excese, el se comportă contrar prescripţiilor religiei sale."[2]

În consens cu aceste idei, protestantul Louis de Jaucourt, cel mai prolific colaborator al *Enciclopediei*, semnatar între altele al unui articol despre cruzime (*Cruauté*), recuză crimele în numele religiei,

[1] Proiectul publicării unui dicţionar al tuturor artelor liberale şi al ştiinţelor utile a aparţinut francmasoneriei, după cum recunoştea public marele maestru al ordinului, Ramsay, în 1737. Atât Ephraim Chambers cât şi enciclopediştii Voltaire, Helvétius, d'Alembert, Condillac, d'Holbach, Grimm, Montesquieu şi, probabil, Diderot au fost francmasoni (vezi Paul Hazard, *op. cit.*, p. 207).

[2] *Enciclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* publié sous la direction de Denis Diderot, Les Éditions Bordas, Paris, 1967, p. 65.

săvârşite de creştini împotriva popoarelor necreştine; cruzimea, în opinia sa, este „cu atât mai îngrozitoare cu cât e exercitată liniştit de false principii considerate legitime"[1]. În mod analog, Diderot, în articolul *Intolérance*, consideră lipsite de pietate toate excesele în numele credinţei, i.e. „toate mijloacele de stârnire a urii, a indignării şi a dispreţului", „toate mijloacele de provocare a pasiunilor în numele unor interese", „toate mijloacele de slăbire a legăturilor naturale, de îndepărtare a părinţilor de copii, a fraţilor de fraţi, a surorilor de surori", „toate mijloacele de a-i provoca pe oameni să înarmeze naţiile şi să inunde pământul cu sânge"[2]. Într-un alt articol despre ireligiozitate (*Irréligieux*), acelaşi autor consideră că aceasta e o chestiune relativă care depinde de contextul în care e pusă („nu poţi fi ireligios decât în societatea al cărei membru eşti"), în vreme ce morala e o lege universală, aceeaşi pretutindeni („preceptul etern al sensibilităţii şi nevoilor comune"), astfel încât ea poate exista fără religie, în vreme ce religia poate fi asociată adesea imoralităţii; în concluzie, afirmă Diderot, pentru ca omul să fie fericit în această lume, „el nu are nimic mai bun de făcut decât să fie virtuos."[3] Alte articole semnate de Diderot afirmă necesitatea separării filosofiei de teologie, întrucât „ele au fiecare argumentele lor particulare", teologia având de partea sa autoritatea Bisericii şi revelaţia, iar filosofia, experienţa şi observaţia[4]; însă de-a lungul timpului şi la toate popoarele, observă el, filosofia şi cunoaşterea raţională în genere au fost detestate de preoţi, care au făcut tot posibilul ca să le suprime în profitul „minciunilor religioase" pe care le propovăduiau, astfel încât se poate constata că „religia decade pe măsură ce filosofia se dezvoltă"[5]. Raţiunea se opune ireductibil religiei, care e definită ca „lucrul din lume în care oamenii par cel mai lipsiţi de raţiune"; în orice caz, susţine Diderot, pentru un filosof raţiunea trebuie să aibă credit nelimitat, indiferent dacă intră în contradicţie cu aşa-zisele „revelaţii divine", ba mai mult, ar fi chiar ridicol ca acestora să li se acorde preferinţă răsturnându-se astfel „principiile

1 *Ibid.*, p. 74.
Ibid., p. 120.
Ibid., pp. 121-122.
Mosaique et chrétienne, ibid., pp. 132-133.
Sarasins ou arabes, ibid., pp. 162-163.

şi fundamentele oricărei cunoaşteri şi oricărui asentiment" şi nemairămânând „nicio marcă caracteristică a adevărului şi falsului, nicio măsură a credibilului şi incredibilului dacă propoziţii îndoielnice ar lua locul propoziţiilor evidente prin ele însele"; iar motivul irefutabil pentru care trebuie să ascultăm de raţiune („singurul judecător competent"), chiar în dauna credinţei, e că „suntem oameni înainte de a fi creştini"[1]. Dar poate cea mai virulentă critică împotriva religiei o aflăm în articolul *Prêtres* (*Preoţi*), în care întemeietorii cultelor religioase sunt înfăţişaţi, la fel ca de pana necruţătoare a lui Voltaire, ca nişte impostori însetaţi de putere:

> E plăcut să-ţi domini semenii; preoţii ştiură să profite de prestigiul în care se înfăşuraseră în ochii concetăţenilor lor; pretinseră că zeii li s-au arătat; anunţară decretele lor; stabiliră dogmele; prescriseră oamenilor ce trebuie să creadă şi ce trebuie să renege; fixară ce plăcea şi ce nu plăcea divinităţii [...]
>
> Pentru a-şi întări şi mai mult dominaţia, pe zei i-au zugrăvit cruzi, răzbunători, implacabili; introduseră ceremonii, iniţieri, mistere, a căror grozăvie poate dezvolta în oameni acea sumbră melancolie atât de favorabilă imperiului fanatismului; atunci sângele omenesc a curs în valuri pe altare; popoarelor, subjugate prin teamă şi îmbătate de superstiţie, nu li s-a părut niciodată că au plătit prea scump bunăvoinţa cerească; mamele şi-au livrat cu un ochi sec iubiţii copii flăcărilor devorante; mii de victime umane au căzut sub cuţitul sacrificatorilor; oamenii s-au supus unei multitudini de practici frivole şi revoltătoare, însă utile pentru *preoţi*; şi superstiţiile cele mai absurde au sfârşit prin a extinde şi consolida puterea lor.[2]

La apariţia primului volum al *Enciclopediei*, iezuiţii reacţionează violent prin *Journal de Trévoux*, acuzând redactorii ei că ar fi denigrat regii, sfinţii şi instituţiile statului şi că ar fi predicat libertatea de expresie. Un moment critic l-a constituit scandalul iscat în 1752 de susţinerea tezei de doctorat a abatelui de Prades, colaborator al *Enciclopediei*, care, pentru senzualismul ei materialist şi pentru a fi

1 *Raison*, ibid., pp. 152-153.
2 *Ibid.*, p. 150.

formulat „cele mai oribile propoziţii" la adresa religiei, a fost condamnată de Facultatea de Teologie a Sorbonei, de Parlament şi de arhiepiscopul Parisului, iar autorul, pe numele căruia fusese emis un ordin de arestare, a fost nevoit să se refugieze la Berlin. Într-adevăr, teza debuta cu afirmaţia tranşantă că: „Toate cunoştinţele noastre îşi au originea în senzaţii, la fel ca şi ramurile în trunchiul unui arbore fecund"; în continuare, „minunile" lui Iisus erau puse sub semnul întrebării, prin comparaţie cu cele atribuite înainte lui Esculap, iar teza conţinea şi articolul *Certitude*, scris pentru *Enciclopedie*, astfel încât, cu ocazia condamnării ei, au fost atacaţi şi enciclopediştii pentru influenţa pernicioasă a ideilor lor. Diderot reacţionează indignat la încercările de suprimare a proiectului enciclopedist, publicând, la 12 octombrie 1752, *Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades*, în care-l invocă din nou pe Galilei drept emblemă tristă a conflictului ireconciliabil dintre religie şi ştiinţă:

> Cum? Fiindcă Iosua a spus soarelui să se oprească, va trebui să negăm, de frica afuriseniei, că pământul se mişcă? Dacă, cu prilejul primei descoperiri ce se va face, fie în astronomie, fie în fizică, fie în istoria naturală, va trebui să reînnoim, asupra persoanei inventatorului, ocara ce s-a adus mai de mult filosofiei în persoana lui Galileu – atunci să spargem microscoapele, să călcăm în picioare telescoapele şi să ne facem apostolii barbariei.[1]

Diderot apără principalele idei ale abatelui combătute de teologi (respectiv, de episcopul de Caylus şi episcopul de Montauban, autorii condamnării tezei) şi, implicit, ideile enciclopediste: „Nimic nu este demonstrat în metafizică; şi noi n-am şti niciodată nimic, nici cu privire la facultăţile noastre intelectuale, nici cu privire la originea şi progresul cunoaşterii noastre, dacă principiul antic *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* nu ar avea evidenţa unei prime axiome"[2]. El arată că orice încercare de a nega raţiunea e lipsită de sens şi înjoseşte religia însăşi, dat fiind că omul nu poate fi constrâns

[1] *Idem, Din „Apologia abatelui de Prades"*, în *Materialiştii francezi din veacul al XVIII-lea*, ed. cit., p. 104.

[2] *Ibid.*

de nicio putere să renunţe la „simţul uman", adică la raţiune, care singură îl deosebeşte de animale.

Atacurile împotriva *Enciclopediei* vor continua însă cu aceeaşi violenţă până când, în februarie 1752, consiliul regal va ordona suprimarea primelor două volume, însă, în urma intervenţiilor mai multor persoane influente între care şi vestita M-me de Pompadour, tipărirea *Enciclopediei* va fi reluată după trei luni. Redactorii vor fi, desigur, hărţuiţi în continuare, astfel încât, în 1758, d'Alembert va decide să se retragă de la conducere, lăsând întreaga responsabilitate a tipăririi volumelor următoare în seama lui Diderot. Din 1751, când a fost tipărit primul volum al *Enciclopediei*, şi până în 1772, când a apărut ultimul volum de planşe, au fost publicate în total 17 volume in folio şi 11 volume de planşe. Considerată drept cel mai ambiţios proiect al secolului, *Enciclopedia* a avut marele merit de a fi popularizat toleranţa şi liberalismul, scepticismul faţă de dogmele religioase şi atitudinea critică faţă de abuzurile instituţiilor laice şi ecleziastice, precum şi încrederea în ştiinţă şi în progres, pregătind astfel terenul ideologic pentru revoluţia din 1789. Rolul principal în acest demers i-a aparţinut, fără îndoială, lui Diderot, autor şi al altor scrieri independente animate de acelaşi spirit polemic, însă publicate, majoritatea, postum sau, sub protecţia anonimatului, în scrieri colective ca *Recueil philosophique, ou, Mêlange de pièces sur la religion et la morale*, editată în 1770 la Amsterdam de ateul Jacques André Naigeon (1738-1810), cel care se va ocupa în 1798 şi de editarea postumă a operei filosofului.[1]

În 1796 a apărut romanul satiric *La Religieuse* (*Călugăriţa*), finalizat, se pare, de Diderot înainte de 1780, însă imposibil de publicat până la Revoluţie din cauza mizei sale virulent antireligioase. Redactat sub formă epistolară din perspectiva personajului central, Suzanne Simonin, o tânără călugăriţă obligată de părinţi să-şi îngroape viaţa într-o mănăstire, textul devoalează aproape în manieră pamfletară abuzurile şi corupţia vieţii monahale, precum şi prejudecăţile pernicioase aproape unanim acceptate în societatea franceză în legătură cu

[1] Colaborator al *Enciclopediei* şi membru al coteriei holbachice, Naigeon este, între altele, autorul unei scrieri ateiste cu titlul *Le Militaire philosophe ou, Difficultés sur la religion proposées au R.P. Malebranche* (Londra şi Amsterdam, 1768), precum şi al amplei lucrări *Philosophie ancienne et moderne* (1789-1794).

religia şi instituţia ei sacrosanctă. De notat că povestea tristă a Suzannei Simonin a fost probabil inspirată de drama familială a morţii într-o mănăstire a unei surori a autorului. Deşi înzestrată cu toate calităţile fizice şi morale, Suzanne nu e iubită de părinţi pentru că e un copil din flori şi e trimisă la mănăstire după ce părinţii au rămas fără avere în urma înzestrării celorlalte două fiice. Imediat ce ajunge acolo, ea realizează întreaga ipocrizie, corupţie şi venalitate a călugăriţelor care, pentru mia de scuzi intrată în pungă, ademeneau novicele să rămână în mănăstire, nenorocindu-le astfel pentru toată viaţa, căci „între o sută de călugăriţe care mor înainte de a împlini cincizeci de ani, găseşti tot o sută sortite iadului, fără să le punem la socoteală pe cele ce, în aşteptare, înnebunesc, devin năuce sau furioase"[1]. Argumentele mincinoase dezvoltate *ad hoc* de acestea provoacă deconcertarea tinerei femei, care se convinge repede de absurditatea oricăror demonstraţii ale ideilor religioase:

> Mi se părea destul de ciudat cum un acelaşi lucru purcedea când de la Dumnezeu când de la diavol, după cum le venea lor la socoteală. Asemenea lucruri nu sunt de loc rare în viaţa credincioşilor; iar dintre cei care m-au consolat, unii mi-au spus adesea despre gândurile mele că erau îmboldiri ale Satanei, iar alţii că erau inspiraţii dumnezeieşti. Acelaşi rău vine sau de la Dumnezeu care ne pune la încercare, sau de la diavol care ne ispiteşte.[2]

Deşi îşi exprimă în mod direct dezgustul faţă de viaţa monahală, Suzanne e obligată de părinţi să se călugărească pe viaţă, însă în ziua ceremoniei oficiale le dezvăluie tuturor adevărul. Drept urmare, e trimisă înapoi la casa părintească, unde e închisă într-o odaie până când acceptă în sfârşit să intre într-o altă mănăstire. Despre modul grotesc în care prejudecăţile religioase otrăvesc viaţa oamenilor vorbeşte scrisoarea de adio trimisă de mama sa, care, pe patul de moarte, e copleşită de remuşcări pentru adulterul comis şi

[1] Denis Diderot, *Călugăriţa* în *Opere alese*, I, trad. de Gellu Naum, studiu introd. de Valentin Lipatti, ESPLA, Bucureşti, 1956, p. 240.

[2] *Ibid.*, p. 244.

îşi dezvăluie teama de „judecata de apoi" (singura ei preocupare, de altfel, în aceste ultime momente):

> Roagă-te pentru mine; naşterea ta e singurul meu păcat mai de seamă; ajută-mă să-l ispăşesc, iar Dumnezeu, cumpănind faptele tale bune, să mă ierte că te-am născut. [...] De ce n-am avut parte să fiu închisă într-o mănăstire toată viaţa mea! Nu m-ar fi frământat atâta gândul că va trebui, o dată, să apar dinaintea cumplitei judecăţi. Copila mea, gândeşte-te că soarta mamei tale pe cealaltă lume depinde în mare măsură de purtarea ta în lumea aceasta: Dumnezeu, care le vede pe toate, va întoarce asupra mea tot binele sau tot răul ce-l vei face.[1]

În noua mănăstire în care a intrat, Suzanne are parte de afecţiunea stareţei, o femeie ceva mai luminată, care însă moare curând. Noua stareţă e complet diferită şi, încercând să impună în mod arbitrar alte rânduieli, se loveşte de împotrivirea Suzannei, care între timp se făcuse respectată în mănăstire. Stareţa ajunge astfel s-o urască şi face tot posibilul ca s-o vatăme şi s-o umilească, beneficiind şi de sprijinul servil al majorităţii călugăriţelor, care o tratează cu cea mai mare cruzime, imaginând mereu cele mai groaznice torturi pentru a se descotorosi de ea. Suzanne reflectează amar: „Îndrăcite fiinţe mai sunt schimnicele astea când sunt sigure că păşesc laolaltă cu ura stareţei şi cred că-l slujesc pe Dumnezeu chinuindu-te!"[2] „Atâtea cruzimi meşteşugite în suflete pioase!"[3] După ce, în urma chinurilor, ajunge în pragul morţii, are totuşi norocul ca o plângere trimisă pe furiş superiorilor să-i fie ascultată şi, în urma unei anchete, să i se dea dreptate şi să fie transferată la o altă mănăstire. Aici are parte de o altă surpriză neplăcută: dacă stareţa din fosta mănăstire o ura de moarte, cea de aici face instantaneu o pasiune amoroasă pentru ea, fapt ce stârneşte gelozia fostei iubite a acesteia, o altă călugăriţă. Suzanne meditează asupra absurdităţii vieţii monahale, care e o viaţă împotriva firii:

1 *Ibid.*, p. 267.
Ibid., p. 303.
Ibid., p. 313.

> Iată unde duce sihăstria. Omul e născut să trăiască în lume; desparte-l de ea, izolează-l şi i se vor împrăştia gândurile, i se va strica firea, îi vor răsări în inimă o mie de patimi ridicole; în minte îi vor încolţi gânduri smintite, aşa cum încolţesc mărăcinii în pustiu. Lasă-l pe om în pădure, şi o să devină fiară, iar dacă-l duci în mănăstire, unde ideea de constrângere se uneşte cu ideea sclaviei, va fi şi mai rău încă. Dintr-o pădure tot mai ieşi, dar din mănăstire, niciodată; în pădure eşti liber, iar în mănăstire eşti rob.[1]

În consecinţă, Suzanne fuge din mănăstire cu orice risc şi găseşte adăpost la o lenjereasă, însă la scurt timp se îmbolnăveşte grav şi moare. În lunga ei spovedanie, care constituie însăşi materia romanului, aflăm una dintre cele mai violente diatribe scrise vreodată împotriva călugăriei, în fapt chiar teza cărţii:

> Unde, în afară de mănăstiri, se mai poate vedea plictiseala adâncă, paliditatea, slăbiciunea, toate semnele acestea ale naturii care tânjeşte şi piere? Unde, în afară de mănăstiri, nopţile sunt tulburate de gemete, zilele sunt muiate de lacrimi ce curg din senin şi precedate de tristeţi fără pricină? Unde, în afară de mănăstiri, se întâmplă ca natura, răzvrătindu-se împotriva unei cazne pentru care nu e făcută, să cadă în prada furiilor şi să arunce firea animalică într-o stricăciune fără leac? În care colţ al lumii mâhnirea şi supărarea au nimicit toate însuşirile sociale? Unde, în altă parte, nu mai există nici tată, nici frate, nici soră, nici rudă, nici prieten? Unde, în afară de mănăstiri, omul, socotindu-şi viaţa ca o clipă trecătoare, priveşte legăturile cele mai plăcute din lume aşa cum un călător priveşte obiectele întâlnite în drum, fără dragoste? Şi unde oare e lăcaşul urii, al scârbei şi al smintelii? Unde e locul pierzaniei şi al despotismului? Unde nu se sting niciodată duşmăniile? Unde clocesc, în tăcere, patimile? Unde e lăcaşul cruzimii şi al curiozităţii? [...] A face legământ de sărăcie înseamnă a te lega prin jurământ să fii trândav şi hoţ; a face legământ de castitate înseamnă a-i făgădui lui Dumnezeu încălcarea necontenită a celei mai cuminţi şi mai neînsemnate dintre legile sale; a face legământ de supunere înseamnă a renunţa la privilegiul cel mai neînstrăinabil al omului,

[1] *Ibid.*, pp. 349-350.

libertatea. Dacă ţii legămintele eşti ticălos; dacă nu le ţii eşti sperjur. Viaţa monahală e viaţă de fanatic ori de făţarnic.[1]

La fel ca în cazul lui Voltaire, o expunere sistematică a argumentelor antireligioase ale lui Diderot aflăm în scrisorile şi dialogurile lui filosofice, publicate tot sub protecţia anonimatului. Spre exemplu, dialogul *Entretien d'un philosophe avec la maréchale de* *** a fost publicat în 1777 la Amsterdam, sub numele lui Thomas Crudeli, în lucrarea *Pensées philosophiques en français et en italien*. **Tommaso Baldassarre Crudeli** (1702-1745) a fost un scriitor italian condamnat în 1739 de Inchiziţie pentru erezie, închis şi torturat în biserica Santa Croce din Florenţa vreme de un an şi patru luni, după care a fost arestat la domiciliu, iar opera i-a fost interzisă şi arsă în Piazza della Signoria. Într-o notă către cititori, Diderot îşi exprimă admiraţia faţă de acesta pentru modul său foarte liber de a gândi, pe care nu-l ascundea nimănui, dovadă încurcăturile cu Inchiziţia. În dialogul în discuţie, Crudeli (alter-ego-ul literar al lui Diderot) povesteşte că, vrând să discute într-o dimineaţă cu un anume marchiz şi negăsindu-l acasă, a fost primit în schimb de soţia lui, o femeie frumoasă şi cu opinii religioase ferme: „Era de părere că numai un ticălos poate nega existenţa Sfintei Treimi şi că un asemenea ticălos nu poate sfârşi decât la spânzurătoare"[2]. Ea îl întreabă dacă e într-adevăr „omul care nu crede în nimic" şi, primind confirmarea, se arată mirată că nu fură, nu ucide, nu jefuieşte deloc şi nu aşteaptă nici măcar un câştig din necredinţa lui; presupune atunci că e „sau grozav de păcătos sau nebun de-a binelea" (*tertium non datur*) şi se întreabă „ce motiv poate să aibă un necredincios ca să fie bun, atunci când nu e smintit". Răspunsul lui Crudeli reproduce întocmai ideile lui Diderot din articolele *Enciclopediei*:

> Nu credeţi că poate fi cineva atât de înzestrat din naştere încât să simtă o mare plăcere făcând binele? [...] Şi că acel cineva poate primi o creştere atât de aleasă, încât să-i întărească înclinarea firească spre binefacere? [...] Şi nu credeţi că la o vârstă înaintată te poate convinge chiar experienţa că, la urma urmei, pentru

[1] *Ibid.*, p. 317.

[2] *Convorbirea unui filozof cu soţia mareşalului de* ***, *ibid.*, p. 55.

a fi fericit în lumea asta, e mai bine să fii un om cinstit decât un ticălos?[1]

Soţia mareşalului admite că „oamenii cred şi totuşi se poartă mereu ca şi cum n-ar avea pic de credinţă în suflet" şi totuşi e de părere că religia aduce mai multe foloase decât neajunsuri, aşadar e preferabilă necredinţei. Crudeli îi răspunde printr-un şir de contraargumente în care regăsim ideile lui Voltaire ş.c.l. (religia e o „groaznică prejudecată"; ea constituie o sursă permanentă de conflict, născocită chiar pentru a întreţine dezbinarea între oameni în scopul manipulării lor; nu există nicio legătură între religie şi morală; superstiţiile religioase nu-i pot face pe oameni fericiţi):

> Gândiţi-vă că religia a dat naştere şi a menţinut permanent cea mai violentă ură între popoare. Nu există musulman care să nu-şi închipuie că ar face o faptă plăcută lui Dumnezeu şi profetului sfânt dacă ar nimici toţi creştinii, iar aceştia, la rândul lor, nu sunt nici ei mai îngăduitori. Gândiţi-vă că, chiar în această ţară, religia a creat şi a menţinut, statornic, vrajbe care arareori s-au stins fără vărsare de sânge. Istoria noastră e plină de asemenea prea proaspete şi prea dureroase pilde. Gândiţi-vă că religia a dat naştere şi a menţinut în societate între cetăţeni, şi în familie între rude apropiate, ura cea mai puternică şi mai neclintită. Crist spunea că a venit să despartă soţul de soţie, mama de copiii ei, fratele de soră, prietenul de prieten; şi prezicerile lui s-au îndeplinit pe de-a-ntregul. [...] Dacă un om care urăşte lumea şi-ar fi pus în gând să nenorocească neamul omenesc, ar fi putut născoci ceva mai potrivit cu scopul său decât credinţa într-o fiinţă de nepătruns, asupra căreia oamenii nu s-ar fi putut înţelege niciodată şi căreia i-ar fi dat mai multă însemnătate chiar decât vieţii?[2]

Crudeli nu crede că un creştin preţuieşte mai mult decât un păgân, ci, dimpotrivă, e convins că „dacă n-am fi creştini am fi ceva mai veseli", căci morala creştină „nu se potriveşte decât unui mic număr

[1] *Ibid.*, p. 58.
[2] *Ibid.*, pp. 61-62.

de melancolici şi e întocmită de aceştia, după propria lor fire"[1]. Ideea coincide cu definiţia „melancoliei religioase" dată de Louis de Jaucourt în *Enciclopedie* ca o „maladie a corpului şi a spiritului" născută din ideea falsă că veselia şi plăcerile inocente sunt ofense la adresa divinităţii[2]. Cât despre ultimul argument în favoarea religiei, cel al vieţii veşnice, Crudeli se arată sceptic, asemenea lui La Mettrie şi Voltaire, considerându-l o „deşertăciune":

> N-am o asemenea speranţă, fiindcă dorinţa nu mi-a înlăturat deşertăciunea, dar nici nu spulber vreo speranţă a altuia. Dacă cineva poate crede că va vedea, când nu va mai avea ochi; că va auzi, când nu va mai avea urechi; că va gândi, când nu va mai avea cap; că va iubi, când nu va mai avea inimă; că va simţi, fără să mai aibă simţuri; că va exista, când nu va mai fi nicăieri; că va mai putea fi ceva, fără dimensiune şi fără spaţiu – dacă cineva poate crede toate acestea, eu n-am nimic împotrivă.[3]

Idei antireligioase aflăm şi în scrisorile lui Diderot către iubita sa Sophie Volland, majoritatea fiind atribuite însă prietenilor şi interlocutorilor săi Hoop şi baronul d'Holbach din conversaţiile purtate în salonul acestuia din urmă. Spre exemplu, în scrisoarea a XLV-a, datată 14-15 octombrie 1760, Diderot afirmă că cei doi ar fi căzut de acord că guvernarea sacerdotală e cea mai rea cu putinţă, aducând următoarele argumente:

> Nu există porunci mai aspre şi mai absolute decât cele ce emană chipurile de la zei. Cantitatea de prejudecăţi şi superstiţii crescând după gradul de lăcomie al preotului, până la urmă va deveni uriaşă; sub această povară, libertatea şi raţiunea sunt strivite deopotrivă. Cu cât cel ce porunceşte accentuează disproporţia şi distanţa dintre el şi cel ce i se supune, cu atât mai puţin contează sângele şi sudoarea celui din urmă, cu atât robia devine mai neîndurătoare. Pretutindeni unde preoţii au fost şi suverani, în veneraţia pe care încă o resimt popoarele faţă de ei, deşi nu

[1] *Ibid.*, p. 66.
Melancolie religieuse, în *Enciclopédie...*, ed. cit., pp. 129-130.
Denis Diderot, *Convorbirea unui filozof cu soţia mareşalului de* ***, op. cit., p. 69.

> mai îndeplinesc decât funcţia de preoţi, stăruie unele rămăşiţe care dovedesc pe deplin la ce excese nedemne ajunge acela ce merge cu sceptrul într-o mână şi cu cădelniţa în cealaltă şi se aşază pe tron şi pe altar alături de zeu.[1]

Lui Diderot i se atribuie încă o serie de cugetări filosofice mult mai radical antireligioase decât primele, publicate într-o culegere de texte colective apărută în 1770 la Amsterdam sub titlul *Recueil philosophique, ou, Mêlange de pièces sur la religion et la morale*. Chiar dacă paternitatea lor rămâne în continuare discutabilă, acestea relevă existenţa în epocă a unui climat ideologic favorabil ateismului. Credinţa religioasă e combătută din perspectiva raţiunii suverane astfel:

> Dacă Dumnezeu, de la care avem raţiunea, ne cere să o sacrificăm, atunci e un scamator care ne şterpeleşte ceea ce ne-a dat. [...]
>
> Dacă raţiunea este un dar al cerului şi dacă se poate spune acelaşi lucru şi despre credinţă, atunci cerul ne-a făcut două daruri incompatibile şi contradictorii.
>
> Pentru a înlătura această dificultate trebuie să spunem că credinţa este un principiu himeric şi care nu există în natură.[2]

Urmând mai departe raţiunea, trebuie să conchidem, afirmă autorul cugetărilor, că toate religiile sunt false întrucât niciuna nu satisface exigenţele religiei „adevărate": să fie „veşnică, universală şi evidentă"[3]. În ceea ce priveşte baza istorică, argumentele tuturor religiilor sunt texte foarte vechi şi miracole povestite de câţiva oameni, „adică cele mai suspecte posibile, pentru a dovedi lucrul cel mai de necrezut", căci: „A dovedi evanghelia printr-un miracol înseamnă a dovedi o absurditate prin ceva potrivnic naturii"[4]. Pe de altă parte, ar trebui să ne întrebăm de ce miracolele atribuite lui Iisus Hristos sunt

[1] Denis Diderot, *Scrisori către Sophie Volland*, trad. de Sanda Oprescu, selecţie, prefaţă şi note de Angela Ion, Ed. Univers, Bucureşti, 1982, p. 138.

[2] *Idem, Adăugiri la Cugetările filosofice sau diferite obiecţii împotriva scrierilor diferiţilor teologi*, în Diderot, D'Holbach, Hélvetius, D'Alembert, *Scrieri ateiste*, ed. cit., pp. 22-23.

[3] *Ibid.*, p. 24.

[4] *Ibid.*

adevărate, iar acelea ale lui Esculap, Apollonius din Tyana sau Mahomed sunt false; apoi, ar trebui să ne intrige faptul că miracolele lui Hristos n-au fost crezute tocmai de poporul căruia acesta îi aparţinea, aşadar: „Acest miracol al necredinţei evreilor trebuie subliniat, iar nu acela al învierii sale"[1]. Autorul combate şi dogmele creştine: ispitirea lui Hristos de către diavol e considerată „un basm demn de cele o mie şi una de nopţi"; naşterea lui dintr-o fecioară e şi ea ridiculizată prin comparaţie cu miturile analoge greceşti şi romane (Leda, Castor şi Polux etc.); judecata de apoi e interpretată drept o fantasmă născută de un suflet zavistnic şi răzbunător; însuşi Dumnezeu imaginat de evrei şi creştini e o fiinţă crudă şi rea, astfel încât: „Nu există un tată bun care ar vrea să semene cu tatăl nostru din ceruri"[2]. Acesta nu poate fi nici o fiinţă perfectă, căci „a dat o lege oamenilor; apoi a suprimat-o", va să zică s-a răzgândit, ceea ce înseamnă că a recunoscut că s-a înşelat[3].

Printre manuscrisele lui Diderot aflate în biblioteca Ermitajului, unde au ajuns datorită împărătesei Ecaterina a II-a, protectoarea filosofului în ultima lui parte a vieţii, se află şi un text radical ateist care explică *grosso modo* mecanismul psihologic al apariţiei religiei – dintr-o pură mizantropie:

> Un om fusese trădat de către copiii săi, de soţia sa şi de prietenii săi; nişte tovarăşi necredincioşi îi sfârtecaseră averea şi îl aruncaseră în mizerie. Pătruns de ură şi de un adânc dispreţ pentru neamul omenesc, el părăsi societatea şi se refugie singur într-o peşteră. Acolo, cu pumnii pe ochi şi gândind la o răzbunare potrivită supărării sale, el spunea: Perverşii! Ce-aş putea face pentru a-i pedepsi de nedreptăţile lor, şi pentru a-i face atât de nenorociţi, pe cât o merită? Ah! dacă s-ar putea să născocesc... să le bag în cap o mare nălucă căreia să-i dea mai multă importanţă decât vieţii lor şi asupra căreia să nu se poată niciodată înţelege între ei!... În momentul acela se repede afară din peşteră strigând: Dumnezeu! Dumnezeu! Acest nume înfricoşător este dus de la un pol la celălalt şi ascultat pretutindeni cu mirare. Mai întâi oamenii se închină până la pământ, pe urmă se scoală, se în-

[1] *Ibid.*, p. 25.
[2] *Ibid.*, pp. 28-29.
[3] *Ibid.*, p. 30.

> treabă, discută, se înăcresc, se blestemă, se urăsc, se ucid unii pe alţii şi urarea fatală a mizantropului se îndeplineşte. Căci aceasta a fost în trecut, şi aceasta va fi în viitor, istoria unei fiinţe la fel de importante şi la fel de neînţelese.[1]

Însă textul cel mai ateist dintre toate, publicat de altfel pentru prima oară abia în 1921, este *Diderot, et l'abbé Barthélemy – dialogue philosophique inédit (la Prière, Dieu, l'Âme, la Vie future, etc.)*, adică, după cum indică şi titlul, o critică sistematică şi necruţătoare din aceeaşi perspectivă raţionalistă a principalelor dogme religioase, dezvoltată sub forma unui dialog filosofic între Diderot şi un anume abate Barthélemy, apărător, desigur, al acestora. Diderot îl întreabă pe cucernicul său interlocutor ce foloase îi aduc rugăciunile către Dumnezeu sau Sfânta Fecioară dacă ele rămân „întotdeauna, cu încăpăţânare şi în mod invariabil, fără răspuns", dând ca exemplu povestea tristă a unei mame a cărei copilă de 15 ani a murit în cele din urmă în pofida rugăciunilor ei fierbinţi adresate Fecioarei. Opinia sa e că religia, departe de a oferi o consolare pentru nenorocirile omeneşti, le face şi mai greu de acceptat pretinzând a le înţelege; mai mult, religia, aidoma unui trişor care mizează pe cărţi măsluite, aruncă în joc o serie de noţiuni lipsite de înţeles cărora le atribuie cea mai mare valoare, ca, de pildă, *Dumnezeu, cer, suflet, mântuire, viaţă veşnică* etc., sporind şi mai mult nefericirea omenească prin inducerea credinţei în fantasme şi iluzii deşarte. Scepticismul, conchide Diderot, e infinit preferabil credinţei oarbe:

> Nu sunt decât un ignorant care are sinceritatea şi curajul ignoranţei sale. Îndrăznesc să spun: „Nu ştiu". Şi observ că discutăm mereu o mulţime de lucruri pe care nu numai că nu le cunoaştem, dar pe care nu putem să le cunoaştem, şi care sunt mai presus de inteligenţa noastră – ceea ce, fie zis în treacăt, ar trebui să ne convingă că acele lucruri nu prea ne sunt necesare, căci ceea ce constituie un veşnic subiect de discuţie este, fără îndoială, pentru noi o veşnică inutilitate, după cum scria de curând Voltaire. Şi, printr-un fel de fatalitate, tocmai lucrurile despre care

[1] *Ibid.*, pp. 31-32.

> se vorbeşte cel mai mult sunt acelea care sunt înţelese cel mai puţin. Câte din expresiile noastre cele mai curente nu înseamnă absolut nimic! „Dumnezeu l-a rechemat la el". Dar de unde ştii? Oare Dumnezeu ţi s-a destăinuit? [...] „S-a urcat la ceruri", îmi spuneai adineaori despre copila smulsă cucernicei sale mame. Dar ce este oare cerul? Unde este el situat? Mai întâi de toate, trebuie să urci ca să ajungi acolo? Îmi spui „acolo sus". Dar acest „acolo sus" din acest moment va fi diseară un „acolo jos", deoarece Pământul se învârteşte. Afară doar dacă negi, împreună cu papa Urban şi cu Sfânta Inchiziţie, mişcarea Pământului?[1]

Nici Dumnezeu, observă Diderot, nu e un termen cu referire la o realitate concretă, ci o himeră:

> Ce este altceva Dumnezeu decât un simplu cuvânt, un simplu termen pentru a explica existenţa lumii? Şi trebuie remarcat că, în definitiv, acest cuvânt nu explică nimic; căci dacă îmi vei spune că niciun ceasornic nu a fost fabricat fără un ceasornicar, te voi întreba cine a fabricat pe ceasornicar, astfel că vom fi mereu în acelaşi punct – în acelaşi punct de întrebare.[2]

Greşeala cea mai mare a teologilor e, aşadar, mania „de a discuta fără încetare asupra multor lucruri care întrec inteligenţa noastră, care întrec facultăţile noastre, fără să putem prin urmare să ajungem la nicio concluzie sigură şi practică, şi de a nu obţine alt rezultat decât discordia şi ura – ura groaznică însoţită de cele mai crunte persecuţii". Căutarea şi „mania supranaturalului" (himera oricărei religii) e, vasăzică, sursa nenorocirii multor oameni, cauzată numai de ignoranţă. Înţelepciunea – care e adevărata cale spre fericire – constă în a nu accepta decât ceea ce a fost demonstrat, căci „ceea ce se afirmă cu uşurinţă se şi neagă cu uşurinţă"[3]. Diderot se declară a fi un *necredincios*, un om raţional care nu poate accepta panaceul numit credinţă, „adică talentul de a crede lucruri pe care le ştim a fi evident false, inadmisi-

1 *Idem, Diderot şi abatele Barthélemy, ibid.*, pp. 72-73.
2 *Ibid.*, p. 83.
3 *Ibid.*, p. 77.

bile, de necrezut"[1]. Mai mult, el consideră că datoria sa, ca a oricărui filosof de altfel, e de a reduce cât mai mult posibil „numărul celor înşelaţi", învăţându-i pe oameni să-şi utilizeze raţiunea astfel încât „să nu ia drept adevăr decât ceea ce au putut verifica şi constata"; iar aceasta derivă din ideea că, cu cât scade credinţa în supranatural, cu atât omenirea evoluează, astfel încât „mai multă sau mai puţină credinţă în supranatural este întotdeauna indicele unei civilizaţii mai mult sau mai puţin dezvoltate"[2]. În încheierea dialogului, Diderot afirmă crezul său iluminist – încrederea în lumina călăuzitoare a raţiunii, singura trăsătură specific umană şi singura calitate cu care omul se poate mândri:

> Să încercăm să lăsăm după noi puţin mai multă lumină şi bunăstare decât exista înainte, să ameliorăm moştenirea pe care am primit-o, iată pentru ce trebuie să ne dăm silinţă. Şi adaug: a face cât mai mult bine posibil, a înlătura cât mai multe suferinţe din jurul nostru, pentru toţi tovarăşii noştri de drum. [...] Pe mine, ca şi pe d'Holbach, infinitul nu mă preocupă, dar nu mă preocupă chiar deloc. Când şi de către cine a fost creată lumea? Unde vom merge după moarte? Ce vom deveni? Toate aceste probleme, pe care le socoteşti de o importanţă capitală, nu mă împiedică deloc să dorm. Niciodată nimeni, de sute sau de mii de secole, nu a parvenit, nu a le rezolva, dar nici măcar a le lumina. Deci!... Dumnezeu, sufletul, viaţa viitoare, nici cred, nici nu cred în ele: elimin aceste întrebări, mă limitez la viaţa prezentă şi consider, împreună cu Spinoza, că orice meditaţie asupra vieţii viitoare sau asupra morţii este inutilă, zadarnică şi deprimantă.[3]

În acest punct, Diderot se apropie de etica lui Epicur, atitudinea sa în faţa morţii fiind senină, demnă şi încrezătoare până la capăt în singura facultate importantă a omului, raţiunea:

> Iau existenţa aşa cum este, încercând să o petrec cât pot mai cinstit, mai comod şi mai agreabil, iar dacă va trebui să întâlnesc, ceea ce nu prea cred, o mărturisesc, un judecător dincolo de Stix,

1 *Ibid.*, p. 84.
2 *Ibid.*, p. 80.
3 *Ibid.*, p. 95.

am încredere în înţelepciunea şi îndurarea sa: el nu mă va pedepsi pentru ignoranţa sau pentru umilinţa mea şi nici pentru sinceritatea mea. Căci altfel aş fi în drept să-i răspund: „Doamne, era de ajuns să vorbeşti mai desluşit. Este oare vina mea că nu ştiu să dezleg enigme? Puteam oare să bănuiesc că, pentru a mă călăuzi în mijlocul întunericului în care m-ai scufundat, trebuia să încep prin a-mi stinge felinarul, singura şi unica mea forţă, această mică luminiţă, această biată micuţă raţiune cu care m-ai înzestrat".[1]

Influenţa lui Diderot asupra emancipării gândirii a fost, ca şi a contemporanului său Voltaire, de maximă importanţă, în primul rând prin intermediul *Enciclopediei*, proiectul ideologic cel mai grandios al epocii. Impactul pe care l-a produs filosofia sa asupra conştiinţelor e dovedit şi de admiraţia cu care a fost privit de mari spirite ca Goethe, Schiller, Schopenhauer, Comte, Zola etc.

Un rol major în istoria ateismului a jucat şi **Claude Adrien Helvétius** (1715-1771), discipol al lui Fontenelle şi unul dintre filosofii materialişti ai secolului luminilor, alături de Diderot, La Mettrie şi baronul d'Holbach; deşi apropiat al lui Voltaire, el s-a declarat *in principio* un adversar al deismului susţinut de acesta, situându-se mult mai aproape de ateismul *sensu stricto*. Lucrarea sa de referinţă, *De l'esprit* (*Despre spirit*), a apărut în 1758, la numai câteva luni după ce regele Ludovic al XV-lea instituise pedeapsa cu moartea pentru tipărirea sau difuzarea de cărţi ce criticau regalitatea sau religia oficială. În esenţă, e vorba de un foarte ambiţios tratat despre om privit din punct de vedere psihologic, social şi politic, ca răspuns la ideile lui Montesquieu din *Spiritul legilor*.

În prefaţa cărţii, autorul formulează teza centrală: aceea de a cerceta problematica spiritului în strânsă legătură cu cea a pasiunilor omeneşti, care constituie domeniul moralei, aceasta trebuind tratată ca oricare altă ştiinţă şi fondată pe experiment, asemenea filosofiei naturale. Pe urmele lui Epicur, el consideră că singura sursă a judecăţii, sentimentelor şi acţiunilor omului este interesul personal (i.e. egoismul), întemeiat în principiu pe căutarea plăcerii şi evitarea durerii. Universul moral depinde de

[1] *Ibid.*, p. 96.

legile interesului personal, la fel cum universul fizic depinde de cele ale mişcării, astfel încât creştinii, care au numit „barbarie" cruzimea cu care i-au tratat păgânii, au numit apoi „zel" cruzimea cu care la rândul lor i-au tratat pe păgâni. Aşadar, nu există morală absolută, la fel cum nu există justiţie absolută, legile morale schimbându-se *ad hoc* în funcţie de interesele sociale. Religia, după Helvétius, s-a născut din frica de moarte şi dorinţa de fericire ale omului, ideea de Dumnezeu, care diferă de la o religie la alta, răspunzând în principiu acestor aşteptări („fiecare popor a populat ţara spiritelor cu ceea ce dorea cel mai mult pe pământ") dar nefiind altceva decât rezultatul neînţelegerii cauzelor fenomenelor naturale, adică al ignoranţei.

Helvétius schiţează un tablou al evoluţiei istorice a religiilor în funcţie de contextul socio-cultural şi de educaţie, pentru a releva faptul că toate n-au fost la origine altceva decât superstiţie şi idolatrie, însă, mulţumită progresului ştiinţei, nedreptatea şi corupţia moravurilor pe care le-au produs ele au fost între timp, din fericire, diminuate[1]. El consideră că una dintre principalele cauze ale absenţei progresului moral a fost fanatismul religios, acuzând implicit Biserica de a-l fi întreţinut de-a lungul veacurilor şi de a fi menţinut omenirea în sclavie şi ignoranţă pentru satisfacerea propriilor interese de castă. Fanaticii (a se citi teologii şi clerul în general) sunt zugrăviţi în culori sumbre:

[B]lânzi pe dinafară şi fioroşi pe dinăuntru, au glasul lui Iacov şi mâinile lui Esau: indiferenţi la faptele cinstite, ei se cred virtuoşi nu după ceea ce fac, ci după ceea ce cred; credulitatea oamenilor este, după dânşii, unica măsură a cinstei lor. (De aceea nu le poate trece prin minte că un eretic poate să fie cinstit.) Ei urăsc de moarte, spunea regina Cristina, pe orice om care nu se lasă păcălit, chiar interesul lor îi împinge la aceasta; ambiţioşi, ipocriţi şi ascunşi, ei îşi dau seama că, pentru a subjuga popoarele, trebuie să le orbească; de aceea, aceşti nelegiuiţi strigă neîncetat împotriva nelegiuirii acelora care sunt destinaţi să lămurească

[1] Vezi *Discursul al II-lea*, Cap. XIX.

popoarele; orice adevăr nou li se pare suspect, ei sunt asemenea copiilor, care la întuneric se sperie de orice."[1]

Pe urmele lui Pitagora, Hélvetius consideră că principala sursă a răului din lume e ignoranţa, care a fost în mod deliberat perpetuată de puterea laică şi religioasă pentru a-şi menţine dominaţia. În opinia sa, principiile religioase sunt, majoritatea, prea absurde pentru a servi drept suport virtuţii morale; ele nu pot fi urmate decât de un mic număr de oameni şi, pe de altă parte, există suficient de multe exemple de secte şi societăţi omeneşti (materialiştii chinezi, gimnosofiştii, saduceii, turcii etc.) care demonstrează că speranţa în recompense şi teama de pedepse în lumea aceasta sunt la fel de eficace şi de potrivite pentru a forma oameni virtuoşi ca aceleaşi sentimente vizavi de recompensele şi pedepsele de pe lumea cealaltă, de obicei prea palide pentru a-i determina pe oameni să le sacrifice plăcerile lor criminale prezente. Ca argument în acest sens, Hélvetius invocă secolele de fanatism religios caracterizate prin persecuţii şi crime atroce în numele religiei:

> Într-adevăr, ce surprins trebuie să fie cetăţeanul virtuos şi creştinul pătruns de spiritul de milostenie, atât de propovăduit în Evanghelie, când priveşte trecutul lumii! El vede în acest trecut cum toate religiile ne amintesc fanatismul şi cum se adapă cu sânge omenesc.
>
> Vezi uneori creştini liberi de a-şi exercita cultul lor [...], care voind să distrugă cultul idolilor, au provocat prin intoleranţa lor persecuţiile din partea păgânilor. Alteori, vezi cum diferite secte creştine, înverşunându-se unele împotriva altora, sfâşie imperiul Constantinopolului. [...] Sub steagul cruciaţilor, popoare întregi părăsesc Europa pentru a inunda Asia, dedându-se în drumul lor la cele mai cumplite jafuri şi ducându-se să moară îngropate sub nisipurile Arabiei şi ale Egiptului. Tot fanatismul e cel care, mai târziu, pune armele în mâinile principilor creştini; el porunceşte catolicilor să măcelărească pe eretici; el readuce pe pământ torturile născocite de acei Falaris, Busiris şi Nero; el ridică şi aprinde

[1] Claude-Adrien Hélvetius, *Despre spirit, Discursul al II-lea*, Cap. XXIII, trad. de I. Firu, studiu introd. de Florica Neagoe, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1959, pp. 175-176.

în Spania rugurile Inchiziţiei, în timp ce cuvioşii spanioli pleacă din porturile lor şi străbat mările pentru a întrona crucea şi urgia în America. Să ne aruncăm privirea în nordul, în sudul, răsăritul şi apusul globului pământesc: pretutindeni vedem pumnalul sfânt al religiei ridicat asupra femeilor, copiilor, bătrânilor; vedem pământul fumegând de sângele victimelor ucise în cinstea falşilor zei sau în cinstea fiinţei supreme, fiind un enorm, dezgustător şi oribil lăcaş cu osemintele victimelor intoleranţei. Şi atunci, în faţa acestui spectacol, care om virtuos şi care creştin – dacă sufletul său duios este plin de sfânta mireasmă care se răspândeşte din maximele evangheliei, dacă este sensibil la vaietele nenorociţilor şi dacă uneori le-a şters lacrimile – nu ar fi cât de cât cuprins de milă pentru omenire şi nu ar încerca să întemeieze probitatea nu pe principii atât de respectabile ca acelea ale religiei, ci pe principii de care s-ar abuza mai greu, aşa cum sunt motivele de interes personal?

Fără a fi contrare principiilor religiei noastre, aceste motive sunt suficiente pentru a îndruma omul spre virtute.[1]

Ca şi ceilalţi iluminişti, Helvétius opinează că morala laică nu trebuie să aibă nimic de-a face cu preceptele religioase, acestea fiindu-i chiar dăunătoare, după cum au dovedit-o secolele în care religia a fost suverană; în consecinţă, el propune ca principiu etic pragmatismul, adică respectarea iubirii de sine a oamenilor prin legi care să nu intre în contradicţie cu propriile lor interese:

Cine se poate totuşi îndoi că primii romani erau mai virtuoşi decât noi? Cine poate nega că jandarmii au dezarmat mai mulţi tâlhari decât religia? Că mai evlavios decât francezul, italianul, cu mătăniile în mână, nu a folosit mai adesea pumnalul şi otrava? Că în timpurile când zelul religios este mai înfocat şi poliţia mai imperfectă se comit mai multe crime decât în secolele când zelul religios se potoleşte, iar poliţia se perfecţionează? (Sunt puţini oameni pe care religia să-i ţină în frâu. Câte crime nu s-au comis chiar de către acei care sunt însărcinaţi să ne ducă pe căile mântuirii! Noaptea sfântului Bartolomeu, asasinarea lui Henric al III-lea, masacrul templierilor etc. etc. sunt dovezi în această privinţă.)

[1] *Ibid.*, *Discursul al II-lea*, Cap. XXIV, pp. 184-185.

Deci numai prin legi bune se pot forma oameni virtuoşi. Întreaga artă a legislatorului stă, aşadar, în a forţa oamenii, prin intermediul iubirii de sine, să fie drepţi unii faţă de alţii.[1]

Mai mult, Helvétius afirmă cu indignare că puterea laică şi religioasă şi-au dat mâna timp de secole pentru a subjuga poporul, i.e. pentru a-şi satisface interesul particular în dauna celui general, eliminând în acest scop orice opoziţie şi suprimând libertatea de gândire şi de expresie; rezultă implicit necesitatea răsturnării acestei puteri opresive pentru restabilirea dreptăţii:

> Într-adevăr, ambiţiosul care s-a ridicat primul deasupra concetăţenilor săi, tiranul care i-a călcat în picioare, fanaticul care îi ţine îngenunchiaţi dinaintea lui, toate aceste plăgi felurite ale umanităţii, toate aceste specii diferite de ticăloşi, fiind siliţi de interesul lor particular să impună legi contrare binelui general, şi-au dat seama că puterea lor n-avea la bază decât ignoranţa şi neghiobia omenească; de aceea, ei au redus totdeauna la tăcere pe toţi cei ce ar fi putut să arate popoarelor adevăratele principii ale moralei, pe toţi cei care le-ar fi putut arăta toate nenorocirile şi toate drepturile lor şi le-ar fi înarmat astfel împotriva nedreptăţii.[2]

Helvétius subliniază că religia s-a putut menţine în continuare, în ciuda progresului ştiinţei, numai din cauza unei inerţii intelectuale cvasi-generale care a creditat mai departe fantasmagoriile religioase consacrate fără a le pune la îndoială temeinicia:

> Credulitatea oamenilor este, în parte, efectul lenei lor. Am dobândit obişnuinţa de a da crezare unui lucru absurd; îi bănuim falsitatea, însă, pentru a ne convinge pe deplin, ar trebui să ne expunem oboselii cercetării. În această stare sufletească, dovezile convingătoare împotriva falsităţii unei opinii ni se par totdeauna insuficiente. Nu există atunci argumente sau poveşti ridicole cărora să nu le dăm crezare.[3]

---

1 *Ibid.*, pp. 186-187.
2 *Ibid.*, *Discursul al II-lea*, Cap. XXIII, p. 175.
3 *Ibid.*, *Discursul al III-lea*, Cap. V, p. 229.

Pe de altă parte, el acuză clerul şi pe toţi cei atinşi de iraţionala *furor religiosus* de lene intelectuală şi trufie, trăsături negative care i-au determinat să conteste descoperirile ştiinţei în favoarea umanităţii atunci când acestea se opuneau „sfintelor adevăruri" (de notat că în această critică Helvétius anticipează modul în care aveau să fie receptate şi ideile sale de către aceeaşi tagmă):

> Trufia – de obicei mai exaltată la cel evlavios decât la oricare alt om – este aceea care îl face să deteste în omul de geniu pe binefăcătorul umanităţii şi îl ridică împotriva adevărurilor a căror descoperire îl umileşte.
>
> Deci tocmai această lene şi această trufie, deghizându-se în ochii lor sub aparenţa zelului, dau naştere prigonitorilor oamenilor luminaţi; ele sunt cele care în Italia, Spania, Portugalia, au făurit cătuşe, au zidit temniţele şi au ridicat rugurile Inchiziţiei.[1]

Într-adevăr, ideile radical novatoare (unele chiar revoluţionare) ale cărţii (egalitatea naturală a oamenilor, accentul pus pe educaţia raţională în vederea perfecţionării spiritului şi a progresului naţiunilor şi respingerea rolului religiei în acest proces, ba chiar contestarea absolutismului politic şi a fundamentalismului religios) au provocat puternice reacţii adverse atât din partea instituţiilor laice, cât şi a celor ecleziastice: astfel, imediat după apariţie, facultatea de teologie a Sorbonei a condamnat lucrarea ca fiind una dintre cele mai primejdioase scrieri, alături de *Enciclopedie*, arhiepiscopul Parisului a numit-o „emanaţie a iadului", recomandându-le credincioşilor să se ferească de ea „ca de ciumă". Papa Clement al VIII-lea a interzis citirea sau păstrarea ei prin scrisoarea apostolică din 31 ianuarie 1759, iar după ce a fost denumită în actul de acuzare al cenzurii „codul celor mai ruşinoase şi mai infame pasiuni, o apologie a materialismului şi a tot ce poate spune necredinţa pentru a trezi ura împotriva creştinismului şi a catolicismului", Parlamentul din Paris a decretat să fie arsă în public, sentinţa fiind executată de călău la 7 februarie 1759[2].

[1] *Ibid.*, *Discursul al IV-lea*, Cap. X, p. 436.

[2] O dată cu condamnarea cărţii lui Helvétius a fost suprimat temporar şi privilegiul dat de cenzură *Enciclopediei*.

Terifiat de aceste consecinţe nedorite, Helvétius a publicat trei retractări şi, întrucât era un cetăţean de vază, a scăpat de o condamnare pentru erezie / ateism. Scandalul provocat a avut însă şi un efect favorabil receptării cărţii, care a fost tradusă în toate limbile europene, beneficiind de o imensă popularitate. Autorul nu a mai dorit însă, se pare, să repete experienţa, dat fiind că, deşi a scris şi alte texte, nu a mai publicat nimic până la moarte. Dintre manuscrisele descoperite postum, a fost publicată lucrarea *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, în care autorul a reluat ideile din cartea *Despre spirit* într-o manieră chiar mai virulentă, exprimându-şi mai direct opiniile critice la adresa religiei şi a Bisericii. Spre exemplu, o privire comparatistă asupra diferitelor religii ale lumii îl conduce, pe urmele lui Hobbes, la ideea că toate sunt la fel de false:

> *Orice religie*, spune Hobbes, *bazată pe teama de o putere nedorită, este un basm care, primit de către o naţiune, poartă denumirea de religie; respins de aceeaşi naţiune, poartă numele de superstiţie.* Cele nouă încarnări ale lui Vişnu sunt religie în India şi basm la Nürenberg.
>
> Nu mă voi referi la această definiţie pentru a nega adevărul religiei. Dacă m-aş lua după doica mea şi după preceptorul meu, orice altă religie este falsă; numai a mea este cea adevărată. Dar este oare recunoscută ca atare de univers? Nu; pământul geme încă sub o mulţime de temple consacrate erorii. Nu există niciuna din acestea care să nu constituie religia vreunei ţări.[1]

Helvétius demonstrează că religiile au avut puţină influenţă asupra virtuţilor şi fericirii omeneşti. Astfel, după ce, sub Constantin cel Mare, creştinismul a devenit religia dominantă în Imperiul Roman, aceasta nu i-a readus pe cetăţeni pe calea virtuţii, ci dimpotrivă: „Constantinopolul devine sălaşul tuturor viciilor, în momentul chiar când se stabileşte acolo religia creştină"[2]. Credulitatea, deci, „nu-i va face pe oameni mai buni niciodată", ci îi va împinge mai degrabă spre fanatism şi intoleranţă, iar în cele din urmă spre crimele cele mai oribile.

[1] Claude Adrien Helvétius, *Despre om, despre facultăţile sale intelectuale şi educaţia sa*, în Diderot, d'Holbach, Helvétius, d'Alembert, *ed. cit.*, p. 195.

[2] *Ibid.*, p. 218.

Bunătatea nu poate fi decât rezultatul legilor bune şi nu al preceptelor religioase, astfel încât nu trebuie confundat niciodată ortodoxul cu virtuosul: „În fiecare ţară ortodoxul este acela care crede cutare sau cutare dogmă, iar în tot universul virtuosul este acela care face cutare sau cutare acţiune omenoasă, şi conformă cu interesul general"[1]. Mai mult decât atât, spiritul religios – afirmă autorul – „distruge cu totul spiritul legislativ" întrucât „orice lege care are drept bază minciuna sau vreo falsă revelaţie este întotdeauna dăunătoare"[2]; în concluzie, religia însăşi poate fi considerată dăunătoare dat fiind că nu are nicio utilitate şi chiar se opune interesului general:

> Răul pe care-l fac religiile este real, iar binele imaginar. Într-adevăr, ce utilitate pot avea ele? Preceptele lor sunt sau contrare, sau conforme cu legea naturală, adică cu aceea pe care o naţiune perfecţionată o dictează societăţilor pentru cea mai mare fericire a lor. În primul caz, trebuie respinse preceptele acestei religii ca fiind contrare binelui public. În al doilea caz, ele trebuie admise. Dar atunci la ce serveşte o religie care nu propovăduieşte decât ceea ce spiritul şi bunul-simţ ne învaţă fără ajutorul ei?[3]

Cercetând istoria religiilor, Helvétius conchide că răul pe care l-au provocat acestea e incomensurabil şi că singura cale de îndreptare a societăţii e perfecţionarea sistemului legislativ, care ar împiedica perpetuarea abuzurilor şi a nedreptăţii:

> Am citit istoria diferitelor culte; am numărat absurditătile lor; mi-a fost ruşine de raţiunea omenească şi am roşit că sunt om. M-am mirat în acelaşi timp de relele pe care le produce superstiţia, de uşurinţa cu care se poate înăbuşi un fanatism, care va face întotdeauna ca religiile să fie atât de nefaste universului; şi am tras concluzia că nenorocirile popoarelor pot fi întotdeauna legate de imperfecţiunea legilor lor şi, prin urmare, de ignorarea câtorva adevăruri morale. Aceste adevăruri, întotdeauna folosi-

[1] *Ibid.*, p. 220.
[2] *Ibid.*, p. 221.
[3] *Ibid.*

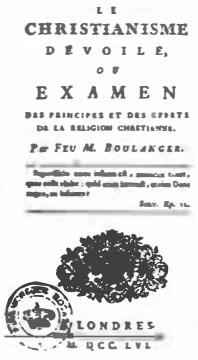
toare, nu pot tulbura liniştea statelor. Încetineala progreselor lor constituie încă o nouă dovadă.[1]

Ca fundament teoretic („raţional") al religiei, teologia – susţine Helvétius –, străduindu-se să demonstreze cu orice preţ (prin sofisme ridicole) temeinicia unor dogme absurde, se opune ireductibil adevărului, dreptăţii şi virtuţii, efectele ei fiind fundamental nefaste pentru morală:

> Dacă un teolog îşi propune să demonstreze că există bastoane fără două capete, nimic nu este mai uşor pentru el. El va deosebi mai întâi două feluri de bastoane, unele spirituale, altele materiale. El va diserta cu obscuritate asupra naturii bastoanelor spirituale; el va trage concluzia că existenţa acestor bastoane este un mister mai presus de raţiune, dar nu contrară ei; atunci această propoziţie evidentă că „nu există baston care să nu aibă două capete" va deveni problematică.
>
> Acelaşi lucru se petrece cu adevărurile cele mai clare ale moralei. Cel mai evident este acela că, în materie de crime, pedeapsa trebuie să fie personală şi că nu trebuie să fiu spânzurat pentru furtul comis de vecinul meu. Totuşi câţi teologi nu susţin şi astăzi că Dumnezeu pedepseşte în oamenii actuali păcatul primului lor părinte?
>
> Pentru a ascunde absurditatea acestui raţionament, ei adaugă că justiţia venită de sus nu este aceea a omului. Dar dacă justiţia cerului este cea adevărată şi dacă această justiţie nu este cea de pe pământ, omul trăieşte prin urmare în ignoranţa justiţiei. El nu ştie deci niciodată dacă acţiunea pe care o crede echitabilă nu este cumva nejustă, dacă furtul şi asasinatul nu sunt cumva virtuţi. Ce devin atunci principiile legii naturale şi ale moralei? Cum să te asiguri de justeţea lor şi să deosebeşti pe omul cinstit de ticălos?[2]

Afirmând ritos că „numai cei răi se opun răspândirii adevărului", Helvétius sugerează că teologii şi oamenii Bisericii în general aparţin în totalitate acestei categorii negative. El mai constată că

[1] *Ibid.*, p. 224.
[2] *Ibid.*, pp. 232-233.


LE
CHRISTIANISME
DÉVOILÉ,
OU
EXAMEN
DES PRINCIPES ET DES EFFETS
DE LA RELIGION CHRÉTIENNE.
Par Feu M. BOULANGER.
LONDRES.
M. DCC. LVI.

Le christianisme dévoilé, *de D'Holbach*

Paul-Henri Thiry (Paul Heinrich Dietrich), baron d'Holbach (1723-1789), portret

minciunile religioase au fost întotdeauna impuse prin forţă, ceea ce a transformat religiile instituite în veritabile adversare ale moralei: „Cu forţa în mână au fost dovedite toate religiile şi acest lucru a făcut din ele flagelele lumii morale"[1]. Pe de altă parte, adevărul, atunci când reprezintă o noutate absolută şi se opune prejudecăţilor şi dogmelor cvasi-unanim acceptate, are puţine şanse să se impună în conştiinţa generală, mai ales la „naţiunile ignorante", căci: „Imbecilitatea este mai puţin docilă decât ne închipuim"[2]. Oamenii luminaţi, observă autorul, sunt din păcate rari, iar dintre aceştia, cei care au curajul să meargă până la capăt în descoperirea adevărului pentru binele umanităţii sunt şi mai rari, ei având de înfruntat, până la urmă, „ura celui puternic", astfel încât: „Dacă este întotdeauna în interesul public de a cunoaşte adevărul, nu este întotdeauna în interesul particular de a-l spune"[3]. Şi totuşi, conchide Helvétius, minţile luminate au datoria morală de a dezvălui adevărul cu orice preţ, numai astfel fiind posibilă înălţarea spirituală; laşitatea, dimpotrivă, perpetuează înjosirea:

> Orice viciu, spun filosofii, este o eroare a spiritului. Crimele şi prejudecăţile sunt fraţi; adevărurile şi virtuţile de asemenea.

1 *Ibid.*, p. 226.
Ibid.
Ibid., p. 229.

> Dar în ce fel este generat adevărul? Prin contradicţie şi discuţie. Libertatea de gândire poartă fructele adevărului: această libertate înalţă sufletul, generează gânduri sublime; teama, dimpotrivă, o doboară, şi nu produce decât idei josnice.[1]

Observând că superstiţia este „un izvor otrăvit din care au ieşit toate nenorocirile şi calamităţile pământului" şi că la baza ei se află ignoranţa, Helvétius constată că virtutea cetăţenilor depinde de perfecţiunea legilor, iar aceasta la rândul ei depinde de „progresele raţiunii omeneşti", astfel încât: „Pentru a fi cinstit trebuie să fii luminat"[2]. Filosofia are aşadar sarcina de a răspândi lumina cunoaşterii raţionale, opunându-se categoric superstiţiilor şi fanatismului religios:

> Ignoranţa popoarelor, generatoare a unei cucernicii stupide, este o otravă care, sublimată de către chimiştii religiei, împrăştie în jurul tronului miasmele ucigătoare ale superstiţiei. Ştiinţa filosofilor, dimpotrivă, este acel foc pur şi sacru care împrăştie departe de regi emanaţiile pestilenţiale ale fanatismului.[3]
>
> Ideile progresiste ale lui Helvétius (egalitarismul, utilitarismul, materialismul, ateismul etc.) au avut o influenţă importantă asupra gândirii europene în secolele următoare, în special asupra sistemelor filosofice ale lui Jeremy Bentham, John Stuart Mill şi Karl Marx (acesta din urmă va considera materialismul lui Helvétius şi d'Holbach drept „baza socială a comunismului").

Filosoful iluminist cu cele mai radicale opinii ateiste, pe care a ţinut să le popularizeze cât mai mult în ciuda tuturor adversităţilor, a fost **Paul-Henri Thiry (Paul Heinrich Dietrich), baron d'Holbach** (1723-1789). Beneficiind de o condiţie socială privilegiată şi de o imensă avere, acest nobil de origine germană a avut meritul de a fi fost un adevărat mecena al enciclopediştilor, la dispoziţia cărora, ca şi a altor spirite luminate de pretutindeni, şi-a pus salonul din locuinţa sa pariziană vreme de circa 30 de ani (printre cei mai notorii oaspeţi ai săi s-au numărat atât enciclopediştii Diderot, D'Alembert,

[1] *Ibid.*, p. 231.
[2] *Ibid.*, p. 242.
[3] *Ibid.*, p. 245.

Helvétius, Naigeon, Rousseau, Marmontel, Condorcet, Condillac, cât şi britanicii Adam Smith, David Hume, Horace Walpole, Edward Gibbon, Lawrence Sterne şi americanul Benjamin Franklin): se poate deci afirma fără exagerare că cenaclul holbachian, prin dezbaterile libere pe care le-a prilejuit şi stimulat, a constituit adevăratul creuzet al filosofiei enciclopediste. La rândul lui un colaborator important al *Enciclopediei*, d'Holbach a scris sau a tradus din germană numeroase articole pe teme diverse, de la religie şi politică la chimie şi mineralogie. A editat, de asemenea, în secret, la Amsterdam şi Londra, circa 90 de scrieri ale unor autori consideraţi subversivi, el însuşi fiind renumit îndeosebi pentru scrierile sale violent antireligioase, publicate fie anonim, fie sub pseudonim, fie sub un alt nume, majoritatea în străinătate[1]. În multe dintre aceste texte, d'Holbach indica drept autor o persoană defunctă (procedeu conspirativ la modă), atât pentru a păcăli poliţia, cât şi pentru a-i aduce acelei persoane un omagiu *post mortem*. Majoritatea lucrărilor sale, considerate eretice şi subversive, au fost arse în public în urma hotărârilor Parlamentului din Paris.

Prima critică holbachiană a creştinismului şi a religiei în general se află în *Creştinismul dezvăluit sau Examinarea principiilor şi efectelor religiei creştine*, lucrare publicată sub numele Feu M. Boulanger (e vorba de Nicolas-Antoine Boulanger, amic al enciclopediştilor, mort în 1759[2]) şi cu indicaţia, la fel de fictivă, Londra (în realitate Nancy),

[1] E.g.: *Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne* (*Creştinismul dezvăluit, sau Examinarea principiilor şi efectelor religiei creştine*), 1762; *La Contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition* (*Contagiunea sacră, sau Istoria naturală a superstiţiilor*), 1768; *Lettres à Eugénie, ou Préservatif contre les préjugés* (*Scrisori către Eugénie, sau Piază împotriva prejudecăţilor*), 1768; *Théologie Portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne* (*Teologie portativă, sau Mic dicţionar al religiei creştine*), 1768; *Système de la Nature ou Des lois du monde physique et du monde moral* (*Sistemul Naturii sau Despre legile lumii fizice şi ale lumii morale*), 1770; *Histoire critique de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des évangiles* (*Istoria critică a lui Iisus Hristos, sau Analiza raţională a evangheliilor*), 1770; *Le Bon Sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (*Bunul Simţ sau Idei naturale opuse ideilor supranaturale*), 1772 etc.

[2] Acesta a lăsat două manuscrise, *Récherches sur l'origine du despotisme oriental* şi *L'antiquité dévoilée par ses usages*, pe care d'Holbach le-a publicat în 1761 şi, respectiv, în 1766; lucrările respective relevă o erudiţie formidabilă şi un spirit critic ascuţit care au constituit o sursă importantă de inspiraţie pentru enciclopedişti, miza lor fiind de a determina originile inegalităţii sociale şi de a combate religiile instituite.

pe care o regăsim şi în alte scrieri eretice din epocă, probabil pentru faima cosmopolită a capitalei engleze. Autorul porneşte de la premisa că adevărul nu poate dăuna niciodată şi că, dimpotrivă, „toate relele de care specia noastră este bântuită nu provin decât din erorile noastre, din prejudecăţile noastre, din ideile false pe care le avem asupra lucrurilor"[1]. Dintre acestea, cele mai dăunătoare sunt, în opinia sa, prejudecăţile religioase, care „au corupt politica şi morala", făcând ca suveranii să fie priviţi ca reprezentanţii lui Dumnezeu pe pământ, aşadar conferindu-le putere absolută, astfel încât ei s-au transformat în despoţi şi tirani care au guvernat după bunul lor plac: „Aceştia au făcut legi nedrepte; exemplul lor a corupt pe cei mari; cei mari au corupt poporul; popoarele viciate au devenit sclavi nenorociţi, ocupaţi să-şi facă rău pentru a place celor mari şi pentru a ieşi din mizerie"[2]. Deşi preceptele religioase au fost întipărite în mintea fiecăruia încă din copilărie, trista realitate e că religia „nu poate face nimic contra depravării moravurilor" şi „nu schimbă nimic din pasiunile oamenilor"; singura soluţie pentru a le îndrepta e educaţia publică, care ar trebui să fie în întregime laică, independentă de morala religioasă, aceasta din urmă opunându-se „în fiecare clipă fericirii statelor, liniştii familiilor, unirii cetăţenilor"[3]. În concluzia preambulului, autorul declară că, spre deosebire de alţii, care s-au lepădat de religie fie din raţiuni imorale, fie din cinism, fie din indiferenţă, intenţia sa e să atace religia „ca cetăţean", întrucât o consideră „dăunătoare fericirii statului, inamica progreselor spiritului uman, opusă moralei sănătoase ale cărei interese nu se pot niciodată despărţi de politică"[4].

Lucrarea constituie un atac furibund împotriva creştinismului în particular şi a religiei în general, autorul reluând toate argumentele expuse de autorii de până atunci într-o manieră mult mai directă, aproape pamfletară. El constată că majoritatea oamenilor aderă la religia instituită nu din convingere, ci din obişnuinţă, urmând din iner-

[1] Paul Henry Dietrich, baron d'Holbach, *Creştinismul dezvăluit sau Examinarea principiilor şi efectelor religiei creştine*, în Diderot, d'Holbach, Helvétius, d'Alembert, *ed. cit.*, p. 123.

[2] *Ibid.*

Ibid., pp. 124-127.

Ibid., p. 129.

ţie tradiţia familială şi comunitară, pe care o consideră infailibilă fără a mai pune la îndoială adevărurile acreditate de aceasta; ei cred pentru că strămoşii lor au crezut şi i-au îndemnat, împreună cu educatorii şi preoţii, încă din copilărie să creadă, astfel încât a pune la îndoială obiectul credinţei devine în ochii lor un act de impietate incalificabil, similar unei fărădelegi:

> Noţiunile sunt întotdeauna antrenate de torentul obiceiului, al exemplului, al prejudecăţii: educaţia obişnuieşte spiritul cu opiniile cele mai monstruoase, precum corpul cu atitudinile cele mai supărătoare; tot ce a dăinuit vreme îndelungată pare oamenilor a fi sacru; ei s-ar crede vinovaţi dacă şi-ar îndrepta priviri temerare asupra lucrurilor care poartă pecetea antichităţii: preveniţi în favoarea înţelepciunii strămoşilor lor, ei nu au îndrăzneala de a mai cerceta ceva după aceştia; ei nu văd că omul a fost întotdeauna înşelat de prejudecăţile sale, de speranţele şi de temerile sale, şi că aceleaşi motive au făcut ca cercetarea să fie, aproape întotdeauna, la fel de imposibilă.[1]

Aşa se face că, odată admise, credinţele religioase se menţin de-a lungul timpului, beneficiind şi de sprijinul autorităţii statale, care e interesată de perpetuarea lor pentru a ţine mai departe poporul în jug. Astfel, se poate constata că, în ceea ce priveşte religia, oamenii „dovedesc cea mai mare credulitate", făcându-şi o glorie „în a rămâne întotdeauna în copilărie şi în barbarie"[2].

D'Holbach examinează critic cele mai importante idei ale creştinismului, începând chiar cu noţiunea de Dumnezeu. Constatarea sa este că, adoptând Dumnezeul răzbunător şi teribil al evreilor, creştinismul i-a amplificat cruzimea prin adăugarea chinurilor veşnice ale iadului. Astfel, „fanatismul creştinilor se hrăneşte cu ideea revoltătoare a unui infern, în care Dumnezeu, preschimbat în călău pe cât de nedrept pe atât de implacabil, se va adăpa cu lacrimile lor nenorocite şi le va perpetua existenţa pentru a o face nenorocită pe vecie"[3]. Capricios şi imprevizibil, Dumnezeul creştin e „cuprins

1 *Ibid.*, p. 131.
2 *Ibid.*, p. 133.
3 *Ibid.*, p. 137.

alternativ de dragoste şi de mânie, de răzbunare şi de milă, de bunăvoinţă şi de regret", neavând „niciodată în comportarea sa acea uniformitate care caracterizează înţelepciunea"[1]. El e numit în acelaşi timp „Dumnezeul *răzbunării*" şi „Dumnezeul *iertării*", „Dumnezeul *armatelor*" şi „Dumnezeul *păcii*", exprimând, în funcţie de împrejurări, opinii opuse despre acelaşi lucru, astfel încât „morala sa devine arbitrară"[2]. Acelaşi arbitrar caracterizează şi dreptatea lui Dumnezeu în această lume, unde, constată dezolat autorul, „vedem atât de des virtutea oprimată şi viciul răsplătit", iar dacă dreptatea lui se va arăta abia într-o altă viaţă, despre care nu avem nicio certitudine şi nicio reprezentare, nu există nicio garanţie că aceasta va fi atunci infailibilă, căci „dacă acest Dumnezeu a putut consimţi a fi nedrept o clipă, de ce ne-am închipui că el nu va mai fi aşa în viitor?"[3]

Nici răspunsul aşa-zisei „taine revelate" a lui Dumnezeu nu poate fi satisfăcător, căci un Dumnezeu bun şi atotputernic ar fi trebuit să le vorbească limpede tuturor oamenilor şi nu doar câtorva aleşi într-un mod la fel de arbitrar: „A spune că Dumnezeu nu s-a revelat decât pentru a vesti mistere este a zice că Dumnezeu nu s-a revelat decât pentru a rămâne necunoscut, pentru a ne ascunde căile sale, pentru a deruta mintea noastră, pentru a ne mări ignoranţa şi incertitudinile."[4] În fapt, aşa-zisele revelaţii – afirmă autorul – nu sunt decât invenţii ale preoţilor, „care îşi iau dreptul de a crea mistere şi articole de crez, după cum o cer interesele lor"[5].

În continuare, d'Holbach analizează „dovezile" religiei creştine, i.e. miracolele, profeţiile şi martirii săi, afirmând că aceasta nu e superioară celorlalte religii dat fiind că toate se pretind a fi emanate din divinitate, având astfel un drept exclusiv la bunăvoinţa acesteia, însă, în fond, toate se dovedesc la fel de false:

> [T]oate religiile se socotesc emanate din cer; toate interzic folosirea raţiunii pentru cercetarea temeiurilor lor sacre; toate

1 *Ibid.*, p. 140.
Ibid.
Ibid., pp. 141-142.
Ibid., p. 145.
Ibid., p. 146.

se pretind adevărate cu excluderea celorlalte; toate ameninţă cu mânia divină pe cei ce vor refuza de a se supune autorităţii lor; în sfârşit, toate au caracterul falsităţii, prin contradicţiile palpabile de care sunt pline, prin ideile obscure şi adesea odioase pe care le afirmă despre divinitate, prin legile ciudate pe care le atribuie acesteia, precum şi prin certurile pe care le suscită printre adepţii lor; în sfârşit, toate religiile pe care le vedem pe pământ nu ne arată decât o mulţime de impostori şi de fantasme care revoltă în mod egal raţiunea. Astfel, în ce priveşte pretenţiile, religia creştină nu are niciun avantaj asupra celorlalte superstiţii de care universul este infectat, iar originea sa cerească îi este contestată de celelalte, cu acelaşi temei cu care ea o contestă pe a lor.[1]

În privinţa miracolelor, autorul afirmă că acestea sunt atât împotriva logicii naturale, cât şi împotriva logicii lui Dumnezeu, care, dacă ar fi fixat o dată pentru totdeauna legile naturii, nu ar fi avut nicio raţiune să le încalce el însuşi, contrazicându-se astfel pe sine: „Dumnezeu nu ar fi imuabil dacă ar contrazice ordinea naturii"[2]. Explicaţia naşterii miracolelor trebuie căutată în entuziasmul şi fanatismul celor stăpâniţi de idei religioase (delirante) sau în intenţia unor impostori de a dovedi altora lucruri imposibil de crezut pentru a-i manipula *ad libitum*:

Aproape toţi impostorii care au dat religii popoarelor le-au vestit lucruri improbabile; pe urmă au făcut minuni, pentru a dovedi lucrurile pe care le vesteau. [...] Orice minuni ar putea face un om sau, dacă vreţi, Dumnezeu însuşi, ele nu vor dovedi niciodată că doi şi cu doi nu fac patru, că trei este egal cu unu; o fiinţă imaterială şi lipsită de organe a putut vorbi oamenilor; o fiinţă înţeleaptă, justă şi bună a putut porunci nebunii, nedreptăţi, cruzimi etc. De unde se vede că minunile nu dovedesc nimic decât dibăcia şi înşelătoria celor care vor să amăgească oamenii, pentru a confirma minciunile pe care le-au vestit şi credulitatea stupidă a celor pe care aceşti impostori îi seduceau. Aceştia au început întotdeauna prin a minţi, prin a da o idee falsă despre

[1] *Ibid.*, pp. 147-148.
[2] *Ibid.*, p. 149.

divinitate, prin a pretinde că au avut legături ascunse cu ea; şi pentru a dovedi aceste minuni de necrezut, ei făceau lucruri de necrezut pe care le atribuiau atotputerniciei fiinţei care îi trimisese. Orice om care face minuni nu are de dovedit adevăruri, ci minciuni. Adevărul este simplu şi clar; miraculosul prevesteşte întotdeauna falsitatea. Natura este întotdeauna adevărată; ea acţionează prin legi care nu se dezmint niciodată. A spune că Dumnezeu face minuni este a spune că se contrazice cu el însuşi; că el dezminte legile pe care le-a dat naturii; că face inutilă raţiunea umană, al cărei autor se zice că este. Numai nişte impostori pot să ne spună să renunţăm la experienţă şi să alungăm raţiunea.[1]

Aşadar, conchide autorul, toate pretinsele minuni ale tuturor religiilor se bazează numai pe credulitatea, ignoranţa şi entuziasmul adepţilor lor şi, pe de altă parte, pe „dibăcia impostorilor". Acelaşi lucru se poate constata, afirmă el în continuare, şi în privinţa profeţiilor, care se bazează pe speranţe şi temeri comune tuturor, în întâmpinarea cărora vin. Astfel, aproape toate popoarele nemulţumite de soarta lor şi-au imaginat un eliberator, un Mesia care să le aducă sfârşitul tuturor nenorocirilor; acesta, însă, a fost privit în mod diferit de la caz la caz, astfel încât, în vreme ce creştinii l-au identificat cu Iisus Hristos, evreii îl mai aşteaptă încă, căci: „Cum s-ar putea vedea acest liberator în persoana lui Iisus, distrugătorul, iar nu restauratorul poporului ebraic, care, de la el, n-a mai avut parte de favoarea Dumnezeului său?"[2] Şi dacă nu toate popoarele l-au recunoscut pe Iisus drept Mesia, e logic să conchidem că această identificare, ca oricare alta, e lipsită de temei.

Autorul analizează în continuare morala creştină, găsind-o „şovăitoare şi nesigură" întrucât modelul ei este un Dumnezeu părtinitor şi capricios care „cu aceeaşi gură ordonă dreptatea şi nedreptatea, concordia şi măcelul, toleranţa şi persecuţia", „căruia îi place să întindă curse supuşilor săi, care este neîndurător în răzbunările sale, care voieşte să fie exterminaţi toţi cei care au nenorocirea să-i displacă"[3]. Morala ar trebui întemeiată pe legi invariabile; în loc de aceasta,

1 *Ibid.*, pp. 151-152.
2 *Ibid.*, p. 152.
3 *Ibid.*, pp. 159-160.

morala creştină afirmă că „printr-un zel furios" orice crimă poate fi absolvită, iar acest zel conduce inevitabil la fanatism şi intoleranţă, astfel încât „religia care se laudă că aduce concordia şi pacea" a făcut vreme de atâtea secole „să curgă mai mult sânge decât toate superstiţiile păgânismului", explicaţia fiind că: „Sub un Dumnezeu atât de nedrept, încât se simte jignit de greşelile oamenilor, fiecare devine nedrept; sub un Dumnezeu gelos şi vindicativ, fiecare se crede obligat să ia parte la certurile lui şi să răzbune jignirile ce i se aduc; în sfârşit, sub un Dumnezeu sângeros, fiecare şi-a făcut un merit în a vărsa sângele omenesc"[1]. Prin urmare, morala nu trebuie legată de religie, căci aceasta „nu rezistă cercetării" şi „orice om care va fi descoperit falsitatea dovezilor pe care se întemeiază religia, pe care i se spune că se întemeiază morala, va fi ispitit să creadă că această morală este o himeră, ca şi religia care îi serveşte de bază"[2].

Examinând mai departe virtuţile creştine, d'Holbach demontează prejudecăţile legate de acestea, pentru a demonstra că ele fie nu sunt adevărate virtuţi, fie nu sunt specifice creştinismului. Cea mai importantă dintre ele, credinţa, constă, în opinia sa, în „imposibila convingere în realitatea dogmelor revelate, a fabulelor absurde, pe care creştinismul ordonă discipolilor săi să le creadă", această convingere presupunând „o renunţare totală la bunul-simţ, o aprobare imposibilă a unor fapte improbabile, o supunere oarbă în faţa autorităţii preoţilor, singuri chezaşi ai adevărului dogmelor şi ai minunilor pe care orice creştin trebuie să le creadă sub pedeapsa de a fi blestemat"[3]. Această aşa-zisă virtute exclude îndoiala şi cercetarea, lipsindu-l pe om de facultatea de a-şi exercita raţiunea, i.e. de libertatea de a gândi şi reducându-l la „o stare de abrutizare asemănătoare animalelor" în chestiunile de care depinde „fericirea sa veşnică"; de aici rezultă că această „virtute" a fost inventată de „oamenii care se tem de luminile raţiunii, care au vrut să înşele pe semenii lor pentru a-i supune propriei lor autorităţi, care caută să-i degradeze pentru a-şi exercita puterea asupra lor"[4]. Credinţa se opune deci cunoaşterii raţionale, *ergo* ştiin-

1 *Ibid.*, pp. 161-162.
2 *Ibid.*, p. 165.
3 *Ibid.*, p. 168.
4 *Ibid.*

ţei, care a fost întotdeauna calul de bătaie al teologilor şi al tuturor *homines religiosi*; ea se adresează oamenilor incapabili de a reflecta, entuziaştilor sau celor stăpâniţi de „prejudecăţile copilăriei" şi nu spiritelor luminate: teologii creştini – conchide autorul – „ar fi propriii lor inamici dacă i-ar iubi pe savanţi"[1]

În ceea ce priveşte caritatea, o altă virtute propovăduită de creştini, autorul constată că aceasta nu e compatibilă „cu poruncile unui Dumnezeu gelos, care voieşte să nu fie iubit decât el, care a venit pentru a despărţi pe fiu de tatăl său, pe prieten de prietenul său", iar iubirea faţă de divinitate trebuie însoţită de zel, care a fost întotdeauna „izvorul persecuţiilor" şi „a justificat calomnia, trădarea, măcelul, într-un cuvânt, dezordinile cele mai nenorocite pentru societate"[2]. Nici umilinţa, aşa cum a fost exagerată de doctrina creştină, nu poate fi o virtute reală, afirmă autorul, întrucât: „A interzice oamenilor de a se stima pe ei înşişi şi de a merita stima celorlalţi înseamnă a rupe cel mai puternic resort care îi conduce la acţiuni măreţe, la studiu, la îndemânare"[3]. În fapt, creştinismul „caută să denatureze pe om", interzicându-i plăcerile naturale şi îndemnându-l să-şi mortifice trupul, să se autodistrugă „pentru a ieşi din această lume perversă"; astfel, el pare să încuviinţeze, cel puţin indirect, sinuciderea, după modelul sacrificiului lui Hristos şi al martirilor[4]. Evident, concluzia autorului despre toate virtuţile creştine e demolatoare:

> Toate virtuţile pe care creştinismul le admiră sunt ori exagerate şi fanatice, ori nu tind decât a face pe om timid, abject şi nefericit; dacă îi dau curaj, el devine curând încăpăţânat, semeţ, crud şi dăunător societăţii. Aşa ar trebui să fie el, pentru a răspunde intenţiilor unei religii care dispreţuieşte pământul şi care nu se sinchiseşte dacă îi cauzează tulburări, numai ca Dumnezeul său să triumfe asupra inamicilor săi. Nicio morală adevărată nu poate fi compatibilă cu o astfel de religie.[5]

[1] *Ibid.*, p. 169.
Ibid., p. 171.
Ibid., p. 173.
Ibid., p. 174.
Ibid., p. 178.

Mai departe, d'Holbach urmăreşte efectele politice ale religiei creştine, concluzionând, desigur, că ele au fost profund negative. În primul rând, el constată că oriunde a fost admis creştinismul au fost instaurate „două legislaţii opuse una alteia şi care se combat reciproc" (una laică şi alta religioasă); în al doilea rând, chiar de la începuturile creştinismului, au apărut disensiuni între adepţii săi, care au înţeles în mod diferit „prevestirile ambigue pe care cărţile sfinte le anunţă"; mai târziu, în aceste dispute au fost atraşi înşişi suveranii şi personajele politice importante, care au susţinut o facţiune sau alta, persecutându-i pe cei care nu le împărtăşeau opiniile: astfel, „creştinismul a transformat întotdeauna în despoţi şi tirani pe suveranii care l-au favorizat", prezentându-i „ca pe nişte divinităţi pe pământ" şi predându-le popoarele „ca pe nişte turme de sclavi, de care puteau să dispună după bunul lor plac"[1]. Când religia e de acord cu politica, conchide autorul, „ea striveşte, înjoseşte, sărăceşte naţiunile şi le ţine departe de ştiinţă şi de industrie", iar când se desparte de politică, „ea face pe cetăţeni nesociabili, turbulenţi, intoleranţi şi rebeli"[2]. Rezultă de aici că, dacă ar urma riguros preceptele creştinismului, „nicio societate politică nu ar putea să subziste", iar „naţiunile luminate de evanghelie ar reintra în starea de sălbăticie"[3].

În concluzia lucrării, d'Holbach îşi exprimă speranţa că o educaţie raţională, complet eliberată de dogmatismul religios ar putea să formeze în viitor buni cetăţeni a căror morală simplă, eminamente laică, s-ar baza pe credinţa că fericirea trebuie să fie întotdeauna răsplata virtuţii, iar nefericirea, pedeapsa viciului:

> Oare nu este permis raţiunii să nădăjduiască că va recâştiga într-o zi o putere care a fost de atâta vreme uzurpată de eroare, de iluzie şi de vrajă? Nu vor renunţa oare niciodată naţiunile la speranţe himerice, pentru a se gândi la adevăratele lor interese? Nu vor scutura ele niciodată jugul acestor tirani sacri care sunt singuri interesaţi în erorile pământeşti? Trebuie să ne ferim de a crede aceasta; adevărul trebuie, în sfârşit, să triumfe asupra

[1] *Ibid.*, p. 180.
[2] *Ibid.*, p. 183.
[3] *Ibid.*, pp. 184-185.

> minciunii; principii şi popoarele, obosite de credulitatea lor, vor recurge la adevăr, raţiunea le va sfărâma lanţurile; aceste lanţuri ale superstiţiei se vor rupe la auzul glasului suveran al adevărului, făcut să comande singur fiinţelor inteligente.[1]

Cea mai importantă lucrare a lui d'Holbach, numită în epocă „biblia materialismului", iar de autor „principiile ateismului"[2], este *Sistemul naturii sau Despre legile lumii fizice şi ale lumii morale*, publicată sub numele de Mirabaud[3], mort şi el cu 10 ani în urmă. În prefaţă, d'Holbach constată că principala cauză a nefericirii omului o constituie ignorarea legilor naturii din pricina prejudecăţilor cu care e „otrăvită" mintea sa din fragedă copilărie. În loc de a examina natura pornind de la datele experienţei, el a avut ambiţia de a depăşi limitele acesteia căutând explicaţii metafizice fenomenelor naturale. Acestei erori i se datorează înjosirea raţiunii umane, care a avut ca efect ineluctabil rătăcirea omului în ignoranţă şi menţinerea sa într-o stare de barbarie. În consecinţă, autorul îşi propune în această lucrare să-l readucă pe om la natură, să-l determine să iubească raţiunea şi să preţuiască virtutea, singura cale de a ajunge la fericire în această viaţă, unica reală. În finalul prefeţei, d'Holbach declară că scrie numai pentru binele semenilor săi, aruncând, asemeni părintelui Meslier, o sfidare patetică viitorilor detractori:

> Din pragul mormântului, pe care unii i-l sapă de multă vreme, autorul asigură, în chipul cel mai solemn, că nu şi-a propus în lucrarea sa decât binele semenilor săi. Singura lui ambiţie este să merite aprobarea micului număr de prieteni ai adevărului şi a sufletelor cinstite care îl caută în mod sincer. El nu scrie deloc pentru oameni care sunt surzi la glasul raţiunii şi care nu judecă decât după interesele lor josnice, sau după prejudecăţile lor funeste: cenuşa lui rece nu se va teme nici de strigătele, nici de

[1] *Ibid.*, p. 192.

Tot din prudenţă, d'Holbach formulează echivalenţa: „principiile ateismului sau Sistemul Naturii" abia spre sfârşitul lucrării, într-o manieră neutră.

[3] E vorba de Jean-Baptiste de Mirabaud (1675-1760), membru al Academiei Franceze, traducător al lui Tasso şi autor a două lucrări filosofice de orientare materialistă, *Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme* (1743) şi *Le monde, son origine et son antiquité. De l'Âme et de son immortalité* (1755).

ura lor, atât de primejdioase pentru cei care, încă în viaţă fiind, îndrăznesc să rostească adevărul.[1]

Lucrarea este structurată în două mari părţi, prima tratând despre natură şi legile ei, despre suflet şi dogma nemuririi şi despre fericire, iar a doua despre divinitate şi modul în care această idee influenţează fericirea oamenilor. Autorul procedează mai metodic decât în cealaltă scriere, adoptând o manieră de expunere aproape didactică, probabil şi pentru că miza s-a mărit considerabil: cartea propune o explicaţie exhaustivă a universului uman în strânsă relaţie cu cel natural. D'Holbach porneşte de la constatarea că omul este „opera naturii", supus în întregime legilor ei, astfel încât zadarnic va căuta alte existenţe supranaturale, acestea nu vor fi decât himere, căci: „Nu există şi nu poate exista nimic în afara razei în care vedem toate lucrurile"[2]. Fericirea omului se află numai în natură, cu condiţia de a-i cunoaşte legile şi, drept corolar, cauza nefericirii sale este ignoranţa, căci necunoaşterea acestor legi a generat superstiţiile „din care au izvorât toate nenorocirile omenirii": în loc să cerceteze natura, oamenii şi-au făurit zei care (printr-un *circulus vitiosus* paradoxal) au devenit unicele obiecte ale speranţelor şi temerilor lor. Aidoma lui Bacon, d'Holbach pune progresul lent al cunoaşterii pe seama dispreţului faţă de experienţă, oamenii preferând întotdeauna să urmeze căi bătătorite decât să deschidă altele noi.

După ce defineşte natura ca un sistem material al tuturor lucrurilor existente, d'Holbach afirmă, pe urmele materialistului John Toland, că legea ei generală este mişcarea şi că observaţiile asupra acesteia conduc în mod necesar la concluzia că natura „lucrează prin propriile ei forţe", aşadar nu are nevoie de impulsuri exterioare pentru a fi pusă în mişcare, ceea ce înseamnă că nu are nevoie nici de un „prim impuls", adică de un Dumnezeu. În natură nu există nici dezordine, nici hazard, nici monştri, nici „minuni", toate aceste false idei ale omului fiind generate de ignorarea cauzelor naturale care produc efectele percepute de el drept supranaturale. Aceeaşi

[1] Holbach, *Sistemul Naturii sau Despre legile lumii fizice şi ale lumii morale*, trad. şi studiu introd. de Dan Bădărău, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 45.

[2] *Ibid.*

ignoranţă asociată cu vanitatea a produs şi ideea de „cauză inteligentă", omul atribuind unei fiinţe asemănătoare lui aşa-zisa ordine sau armonie a naturii. În realitate, natura reprezintă un mare sistem ce acţionează prin legi imanente şi imuabile, omul însuşi fiind determinat în întregime de acestea, ca un mecanism integrat în altul mai mare (recunoaştem aici ideea „omului-maşină" formulată de La Mettrie); totuşi, el manifestă aceeaşi ignoranţă şi în ceea ce priveşte propria existenţă, considerând-o independentă de legile naturale. El a inventat noţiunile de *spiritualitate*, *imaterialitate*, *nemurire* etc. pentru a exprima atributele substanţei necunoscute despre care credea că este „principiul ascuns al actelor sale vizibile", însă o examinare lucidă a acestor noţiuni probează lipsa lor de sens. De pildă, nu poate exista suflet, adică o substanţă imaterială separată de trup dar capabilă să acţioneze asupra materiei, să o pună în mişcare; în mod analog, nu poate exista nici spirit universal capabil să pună în mişcare universul, căci „o substanţă spirituală care se mişcă şi care acţionează implică o contradicţie" (nu poate exista niciun punct de contact între materie şi o fiinţă imaterială); iar dacă ar exista o fiinţă transcendentă materială, ea ar putea, de pildă, să oprească în loc universul sau să suspende orice mişcare în univers, ceea ce nu s-a întâmplat până acum şi nici nu se poate întâmpla, căci legile naturii nu pot fi schimbate sau suspendate fără ca proprietăţile tuturor lucrurilor să fie la rândul lor modificate.

D'Holbach respinge teoria ideilor înnăscute, creditându-l pe Aristotel în afirmaţia că nimic nu intră în mintea omenească decât pe calea simţurilor; prin urmare, orice cuvânt care nu trimite la o realitate sensibilă (cum ar fi, de pildă, *Dumnezeu* sau *suflet*) e lipsit de sens şi ar trebui eliminat din vocabular. Însă oamenii, constată el, au renunţat la experienţă şi la raţiune, complăcându-se într-un delir al imaginaţiei care a înlocuit examinarea lucidă a realităţii cu fantasme iraţionale ce au constituit principala sursă a disensiunilor şi conflictelor dintre ei:

> Toate erorile şi toate neînţelegerile dintre oameni izvorăsc din faptul că ei au renunţat la experienţă şi la mărturia simţurilor lor, pentru a se lăsa călăuziţi de noţiuni, pe care le-au crezut *în-*

> *tipărite* sau *înnăscute*, deşi nu sunt în realitate decât efectele unei imaginaţii tulburi, ale unor prejudecăţi care s-au cuibărit încă din copilărie în mintea lor, cu care obişnuinţa i-a familiarizat şi pe care autoritatea i-a silit să le păstreze. Graiurile omeneşti s-au umplut cu idei abstracte, de care se leagă idei vagi şi confuze şi pentru care, atunci când vrem să le examinăm, nu găsim niciun model în natură şi nici obiecte de care să le putem lega.[1]

Dacă ar fi renunţat la prejudecăţi, afirmă autorul, oamenii ar fi înţeles că toate conflictele dintre ei sunt rodul unor himere şi al unor neînţelegeri absurde cu privire la nişte cuvinte lipsite de înţeles; astfel, ei „ar fi învăţat să se îndoiască şi s-ar fi lepădat de acel ton poruncitor şi dogmatic, care ar vrea să-i silească pe oameni să aibă aceleaşi păreri", conştientizând faptul că „oamenii sunt făcuţi să gândească în chipuri diferite, fără să înceteze totuşi să trăiască în pace, să se iubească, să se ajute reciproc, oricare ar fi părerile lor privitoare la fiinţe ce nu pot fi cunoscute în niciun chip şi care nu pot fi văzute de către toţi cu aceiaşi ochi"[2]. E aici o afirmare a dreptului la libera gândire şi exprimare cu mult înainte ca acesta să fie legiferat.

În continuare, d'Holbach atacă ideea creştină a nemuririi sufletului şi, respectiv, dogma vieţii viitoare, combătând în acelaşi timp, din perspectivă epicuriană, teama de moarte. Ideea că sufletul poate vieţui după distrugerea trupului e, în opinia sa, absurdă, căci nici măcar o putere supranaturală „nu poate face ca acelaşi lucru să existe şi să nu existe în acelaşi timp", adică „nu poate face ca un suflet să simtă şi să cugete în lipsa mijloacelor trebuitoare pentru a cugeta"[3]. Totuşi, această iluzie deşartă a fost alimentată de religie şi de alte superstiţii iraţionale care au speculat teama de moarte a omului, venind în întâmpinarea ei prin ideea vieţii viitoare, însă această fantasmă, susţine d'Holbach, e profund nocivă întrucât îl împiedică pe om să fie fericit în această viaţă: „Omul care nu se aşteaptă la o altă viaţă este cu mult mai interesat să-şi prelungească existenţa şi să se facă preţuit de semenii săi în viaţa pământească, singura pe care o cunoaşte; el va fi făcut

[1] *Ibid.*, p. 177.
[2] *Ibid.*, p. 182.
[3] *Ibid.*, p. 236.

un pas mare pe drumul fericirii, când va fi scăpat de groaza care îi stăpâneşte pe ceilalţi"[1]. În realitate, moartea e o lege necesară a naturii care nu poate fi eludată, ci conştientizată cu seninătate, după cum ne îndeamnă autorul: „Învaţă deci să trăieşti în pace, cât timp natura ţi-o îngăduie, şi să mori fără frică, dacă ţi-e mintea luminată de raţiune"[2]. Dogma vieţii viitoare îi împiedică pe oameni să se ocupe de adevărata lor fericire (în această viaţă), gândindu-se la „perfecţionarea instituţiilor, legilor, moralei şi ştiinţelor"; în loc de aceasta, ei s-au cufundat într-un somn dogmatic care, în opinia autorului, reprezintă „una dintre erorile cele mai fatale cu care a fost infectată omenirea", căci: „Această dogmă a cufundat popoarele în amorţeală, în lâncezeală, în indiferenţă pentru fericirea lor, sau le-a precipitat într-un entuziasm furios care adeseori le-a făcut să se sfâşie între ele pentru a merita cerul"[3]. Pe de altă parte, ideea „milostivirii dumnezeieşti" predicată de preoţi îi favorizează pe ticăloşi şi relativizează valorile morale, astfel încât oamenii cei mai ticăloşi se bizuie până în ultima clipă a vieţii pe „ajutorul unei religii care le făgăduieşte mijloace fără greş prin care să-i împace cu Dumnezeu, pe care l-au mâniat şi prin care să-i scape de pedepsele sale aspre"[4]. Într-o concluzie magistrală, d'Holbach rezumă toate avantajele eliminării fricii de moarte:

> Într-un cuvânt, nimic nu este mai folositor decât a inspira oamenilor dispreţul de moarte şi a le alunga din minţi ideile false care li se dau cu privire la urmările ei. Teama de moarte nu va crea niciodată decât laşi; teama de pretinsele ei urmări nu va face decât fanatici sau cuvioşi melancolici, nefolositori lor şi semenilor lor. [...] Dacă oamenii s-ar teme mai puţin de moarte, ei nu ar fi nici sclavi, nici superstiţioşi; adevărul ar găsi apărători mai zeloşi, drepturile omului ar fi susţinute cu mai multă îndrăzneală, erorile ar fi combătute cu mai multă tărie, iar tirania ar fi alungată pentru totdeauna dintre popoare; laşitatea o hrăneşte, iar frica o perpe-

1 *Ibid.*, p. 244.
Ibid., p. 241.
Ibid., p. 245.
Ibid., p. 254.

> tuează. Pe scurt, oamenii nu pot fi nici mulţumiţi, nici fericiţi cât timp părerile lor îi vor sili să tremure.[1]

În încheierea primei părţi a lucrării, d'Holbach dezlănţuie un tir necruţător de argumente împotriva religiei, pe care o consideră principala sursă a nenorocirilor ce copleşesc neamul omenesc:

> Necunoaşterea cauzelor naturale i-a creat pe dumnezei, minciuna i-a făcut de temut; ideea tot funestă l-a urmărit pe om fără a-l face mai bun, l-a făcut să tremure la nesfârşit, i-a umplut mintea de himere, s-a opus progreselor raţiunii, l-a împiedicat să-şi caute fericirea. Teama l-a făcut sclavul acelora care l-au înşelat sub pretextul că-i fac bine; el a săvârşit crime, atunci când i s-a spus că zeii îi cer crime. El a trăit în nenorocire, pentru că i s-a dat să înţeleagă că zeii săi îl condamnau să fie nenorocit. N-a îndrăznit niciodată să se împotrivească zeilor săi, nici să scape de lanţuri, deoarece i s-a spus că stupiditatea, renunţarea la raţiune, toropeala spiritului, josnicia sufletului sunt adevăratele mijloace de a obţine fericirea veşnică.[2]

După cum demonstrează experienţa, afirmă d'Holbach, religia nu e în stare să împiedice relele sociale, ba chiar se pune întrebarea dacă nu cumva le favorizează „prin patimile primejdioase pe care le dezlănţuie şi le consfinţeşte"; după cum se poate constata, aproape pretutindeni oamenii virtuoşi sunt foarte puţini, căci „sunt foarte puţini oamenii neînfricaţi care ştiu să reziste torentului de prejudecăţi, care îşi găsesc mulţumirea în binele pe care îl revarsă asupra societăţii, destul de modeşti pentru a nu căuta decât simpatia unui număr mic al acelora care îi aprobă şi plini de dispreţ pentru foloasele deşarte pe care societăţile căzute pradă nedreptăţilor le acordă, în general, drept răsplată, numai mârşăviei, intrigilor şi crimelor"[3]. Religia, care a avut întotdeauna „ignoranţa drept bază şi imaginaţia drept călăuză", nu a întemeiat morala pe natura omului şi pe raporturile lui sociale, ci pe ideea unei instanţe supranaturale arbitrare a cărei bunăvoinţă poate

[1] *Ibid.*, pp. 273-274.
[2] *Ibid.*, p. 298.
[3] *Ibid.*, p. 283.

fi câştigată nu prin virtuţi morale, ci prin credinţă şi umilinţă; astfel, religia, dând moralei o bază nesigură, a corupt-o, iar canoanele ei „au sfârşit prin a o dărâma"[1]. De asemenea, religia e dăunătoare întrucât inhibă pasiunile naturale, cultivând în schimb pasiuni false şi nocive deoarece se bazează numai pe himere. În concluzie, autorul recomandă eliberarea gândirii de lanţurile religiei, sursa adevărată a răului social, şi studierea, în schimb, a naturii:

> [T]oate erorile, de tot felul, ale genului uman provin din faptul că oamenii au renunţat la experienţă, la mărturia simţurilor, la juste raţiuni, pentru a se lăsa conduşi de imaginaţie, adesea înşelătoare, şi de autoritate, întotdeauna suspectă. Omul nu va cunoaşte adevărata sa fericire cât timp va neglija să studieze natura, să afle legile ei neschimbătoare, să caute numai în ea adevăratele remedii ale nenorocirilor care sunt urmări necesare ale erorilor sale actuale. Omul va fi o enigmă pentru el însuşi cât timp se va crede dublu şi mişcat de o forţă de neconceput, a cărei natură şi ale cărei legi nu le cunoaşte.[2]

Dacă prima parte a *Sistemului naturii* e o expunere a efectelor pernicioase ale religiei în general, în cea de a doua, autorul examinează ideea de divinitate şi modul cum a fost privită ea de către creştinism, precum şi consecinţele ei asupra moralei şi fericirii oamenilor. Primele noţiuni despre religie, afirmă el, s-au născut, probabil, din frica de calamităţi şi din necunoaşterea cauzelor acestora, astfel încât cuvântul *Dumnezeu* a apărut pentru a desemna cauza ultimă, necunoscută, a efectelor naturale, „la care lenea sau limitele cunoştinţelor lor îi sileşte să se oprească"[3]. Zeii au fost creaţi aproape întotdeauna după chipul despoţilor şi al tiranilor – „cruzi, desfrânaţi, părtinitori", bătându-şi joc „nepedepsiţi de nenorocirii lor supuşi, prea slabi sau prea orbiţi pentru a li se împotrivi sau pentru a lepăda jugul ce îi doboară"[4]. Însă această idee nu poate fi compatibilă cu cea de dreptate, baza oricărei morale; căci dacă există un Dumnezeu atotputernic şi,

1 *Ibid.*, p. 297.
Ibid., p. 311.
Ibid., p. 328.
Ibid., p. 353.

în plus, de o bunătate infinită, cum susţine, de pildă, religia creştină, devine imposibil de înţeles arbitrarul hotărârilor sale şi existenţa răului în lume. La această contradicţie, religia a inventat viaţa viitoare pentru a justifica nedreptatea prezentă şi, pe de altă parte, teologia decretează că omul trebuie să rămână în ignoranţă în ce priveşte hotărârile divine, căci „căile Domnului sunt de nepătruns".

Însă dacă justiţia divină nu seamănă cu cea omenească, se naşte întrebarea dacă mai e legitimă pretenţia religiei de a o lămuri. Iar dacă Dumnezeu nu poate fi gândit/cunoscut înseamnă că el nici nu poate fi imitat de oameni. Toate aceste contradicţii demonstrează că Dumnezeu e o himeră, o sumă de atribute incompatibile care-l fac imposibil de înţeles şi, astfel, „în orice fel am privi sistemul teologic, el se distruge de la sine"[1]. Pe de altă parte, dat fiind că toate religiile lumii au la bază un Dumnezeu arbitrar şi despotic, e cert că cele mai nocive efecte ale acestora, intoleranţa şi fanatismul, ca şi subminarea virtuţilor etice, au fost cauzate de acest model. Rezultă că ideea de Dumnezeu e principala sursă a tulburării şi nebuniei omeneşti, astfel încât cel ce va izbuti să distrugă această „noţiune fatală" sau măcar să-i micşoreze „influenţa înfricoşătoare" va fi de bună seamă „un prieten al neamului omenesc"[2]. Ideea lui d'Holbach că Dumnezeu a fost născocirea unui mizantrop incorigibil coincide cu cea a prietenului său Diderot:

> Dacă un mizantrop, în ura ce o poartă neamului omenesc, şi-ar fi pus în gând să-i arunce pe oameni în cea mai mare tulburare, el n-ar fi putut născoci un mijloc mai sigur decât de a-i sili să se ocupe fără încetare de o fiinţă care nu numai că este necunoscută, dar nici măcar nu poate fi cunoscută într-un mod oarecare, pe care le-ar fi prezentat-o însă ca centru al tuturor gândurilor, ca model şi ţel unic al faptelor lor, ca obiect al tuturor cercetărilor lor, ca un lucru mai important decât viaţa, de vreme ce fericirea lor prezentă şi viitoare depind în chip necesar de ea.[3]

[1] *Ibid.*, p. 370.
[2] *Ibid.*, p. 379.
[3] *Ibid.*, p. 377.

Cu toate acestea, arată autorul mai departe, s-au găsit muritori care să se laude că au comunicat cu Dumnezeu, iar cel dintâi care a îndrăznit să o spună oamenilor nu putea fi decât „un mincinos, care a dorit să profite de simplitatea şi de credulitatea lor, sau un exaltat, care a prezentat ca adevăruri nălucirile imaginaţiei sale"[1]. Ideea de Dumnezeu s-a înrădăcinat apoi în conştiinţa oamenilor prin tradiţie, aceştia ajungând până la urmă să creadă că ea a preexistat lor, că s-au născut cu ea (confundând cauza cu efectul):

> Strămoşii noştri ne-au lăsat divinităţile care le fuseseră în felul acesta impuse de unii ce-i înşelaseră şi ale căror pehlivănii modificate din generaţie în generaţie au dobândit încetul cu încetul autoritatea publică şi soliditatea pe care o constatăm. Ca urmare, numele de Dumnezeu e unul dintre cele dintâi cuvinte care răsună în urechile noastre; ni s-a vorbit mereu de el, a trebuit să-l bolborosim cu respect şi cu teamă, ni s-a impus ca o datorie să-i adresăm cererile noastre şi să ne îndoim genunchii în faţa unei fantasme ce poartă denumirea aceea, dar pe care nu ni s-a îngăduit niciodată să o cercetăm. Repetându-ni-se mereu acest cuvânt lipsit de înţeles, noi ne convingem că avem idei în această privinţă, confundăm nişte deprinderi maşinale cu instincte ale naturii noastre şi credem, pur şi simplu, că orice om vine pe lume cu ideea divinităţii.[2]

În consecinţă, afirmă d'Holbach, Dumnezeul teologilor e o imposibilitate şi nici nu trebuie căutat dincolo de lumea sensibilă, va să zică de natură, căci în afara acesteia nu există nimic. Mai mult, dacă acceptă ideea existenţei unor „puteri invizibile" plăsmuite de imaginaţie, omul e pasibil de a aluneca apoi „din rătăcire în rătăcire", până când opiniile sale şi comportamentul său vor deveni „de-a dreptul absurde" (să ne amintim de maxima lui Pitagora: „Dacă nu vrei să le crezi pe toate, să nu crezi în zei"). Ideea de Dumnezeu, aşadar, „atât de universal răspândită pe pământ, nu este decât o eroare universală a omenirii" şi orice eroare nu poate fi decât dăunătoare, căci tulbură mintea, făcându-l pe om nesăbuit[3]. Dacă Dumnezeul imaginat de

1 *Ibid.*, p. 385.
2 *Ibid.*, pp. 385-386.
3 *Ibid.*, pp. 482-483.

teologi ar exista într-adevăr, ar trebui să li se arate tuturor în mod limpede, categoric, şi nu prin revelaţii obscure, accesibile numai câtorva „aleşi". Pe de altă parte, chiar admiţând ideea existenţei lui Dumnezeu, nu e credibilă ideea că omul îl poate influenţa în vreun fel sau că, fiind o „făptură a lui Dumnezeu", „poate să fie vrednic sau nevrednic de el"[1].

După o critică necruţătoare a creştinismului, despre care afirmă că „a pricinuit mai multă vrajbă, mai multe certuri, mai multe războaie civile şi politice, mai multe crime de toate felurile decât toate religiile de pe lume luate împreună"[2], d'Holbach dezvoltă drept corolar o serie de argumente în favoarea ateismului, ceea ce constituie o premieră dat fiind că nimeni nu îndrăznise până atunci să o facă în mod direct. Ateul e definit în termeni elogioşi:

> Căci ce este cu adevărat un *ateu*? Este un om care distruge nălucirile vătămătoare pentru specia omenească şi doreşte să-i readucă pe oameni la natură, la experienţă, la raţiune. Este un cugetător, care după ce a meditat asupra materiei, a energiei acesteia, a proprietăţilor ei şi asupra felului ei de a acţiona, nu are nevoie, când este vorba a se explica fenomenele din univers şi operaţiile din natură, să imagineze nişte puteri ideale, nişte pretinse inteligenţe, nişte fiinţe create de raţiune care, departe de a face ca natura să fie mai bine cunoscută, o înfăţişează capricioasă, inexplicabilă, cu neputinţă de cunoscut şi inutilă fericirii oamenilor.[3]

Ateul e privit ca un adevărat erou care, pentru a-i elibera pe oameni din lanţurile superstiţiei, are de înfruntat ura tuturor: „Este de ajuns să se pronunţe cuvântul *ateu* pentru ca superstiţiosul să se înfioare, pentru ca deistul chiar să se sperie, pentru ca pe preot să-l apuce furia, pentru ca tiranul să pregătească rugul şi pentru ca vulgul să aprobe cu căldură osânda pronunţată împotriva adevăratului binefăcător al omenirii"[4]. Ateii sunt rarisimi, căci aproape nimeni nu îndrăzneşte să înfrunte „opinia publică infectată de superstiţii",

[1] *Ibid.*, p. 536.
[2] *Ibid.*, p. 585.
[3] *Ibid.*, p. 550.
[4] *Ibid.*, p. 549.

„puterea impusturii" şi „ameninţările tiranilor care mereu caută un sprijin în iluzii"[1]. Cei mai înverşunaţi în ura împotriva ateilor sunt teologii, ceea ce demonstrează „fragilitatea cauzei" şi „neomenia acelor oameni interesaţi, a căror profesiune este de a fi vestitorii unor himere în faţa mulţimilor"; intoleranţa acestora probează că ei sunt adevăraţii nelegiuiţi, căci: „A fi nelegiuit înseamnă a admite un Dumnezeu bun şi totodată a propovădui prigoana şi măcelul"[2]. Ateul e definit ca o fiinţă raţională prin excelenţă: „Un ateu e un om care nu crede în existenţa vreunui Dumnezeu; or, nimeni nu poate fi sigur de existenţa unei fiinţe pe care nu o concepe şi despre care i se spune că întruneşte însuşiri incompatibile"[3]. Ateismul se bazează pe natură şi pe raţiune, doi factori care, consideră autorul, „nu vor scuza şi nu vor ierta niciodată, ca religia, cele mai negre fapte"; altfel spus, ateismul, spre deosebire de religie, se întemeiază pe principii morale ferme, el fiind „un sistem care nu va face ca un om cumsecade să devină rău, nici ca un om rău să devină cumsecade"[4]. D'Holbach combate şi deismul, considerându-l „un sistem la care mintea omenească nu se poate opri prea mult; având ca temelie o himeră, îl vom vedea degenerând mai devreme sau mai târziu într-o superstiţie absurdă şi primejdioasă"[5]. Astfel, în viziunea sa, numai ateismul poate fi o armă eficientă în lupta împotriva superstiţiei şi a tiraniei:

> Tirania, prigoana, nenumăratele acte de silnicie ce se săvârşesc în numele lui Dumnezeu, starea de îndobitocire şi de robie în care preoţimea cufundă pretutindeni poporul, certurile sângeroase pe care Dumnezeul acesta le pricinuieşte, numărul mare de nenorociţi ce umplu lumea din pricina acestei idei nefericite, toate acestea nu constituie oare motive îndestulătoare pentru a-l hotărî pe orice om simţitor şi în măsură să gândească să verifice temeinicia unei fiinţe care face atâta rău tuturor celor care locuiesc pe pământ?[6]

1 *Ibid.*, p. 552.
2 *Ibid.*, p. 553.
3 *Ibid.*, p. 559.
4 *Ibid.*, p. 567.
5 *Ibid.*, p. 575.
6 *Ibid.*, p. 576.

Parafrazându-l pe Bayle, d'Holbach afirmă peremptoriu că o societate compusă din atei ar fi „infinit mai cinstită şi mai virtuoasă" decât societăţile sprijinite pe religie[1]. De altminteri, el îşi intitulează propria lucrare „principiile ateismului sau Sistemul naturii", considerând că ideile folositoare omenirii trebuie făcute publice fără a ţine cont de judecata contemporanilor, căci: „Dacă adevărul e folositor oamenilor, e nedrept să-i lipsim de acesta"[2]. *Sistemul naturii* se încheie cu o „Schiţă pentru un cod al naturii", capitol simetric cu cel introductiv, ce expune cu mult patos principiile unei morale naturale, definitiv eliberată de superstiţiile religioase:

> Morala naturii este singura religie pe care tălmăcitorul naturii o înfăţişează concetăţenilor săi, naţiunilor, neamului omenesc şi generaţiilor viitoare dezbărate de prejudecăţile care au tulburat în atâtea rânduri fericirea strămbunilor. Prietenul oamenilor nu poate fi totodată şi prietenul zeilor, care au fost în toate vremurile adevărata plagă a lumii. Apostolul în slujba naturii nu-şi va face auzit glasul pentru a proslăvi nişte fantome amăgitoare care au făcut din lume un lăcaş al iluziilor. Iubitorul de adevăr nu va face niciun legământ cu minciuna, nu va pactiza cu eroarea ale cărei urmări vor fi totdeauna nenorocite pentru omenire. El ştie că fericirea neamului omenesc cere ca să fie distrus fără urmă edificiul întunecos, şubred, al superstiţiei, pentru a se ridica naturii, păcii şi virtuţii un templu vrednic de ele. El ştie că numai smulgând din rădăcini copacul otrăvit, care de veacuri face umbră universului, ochii locuitorilor pământului vor putea să zărească soarele care îi va lumina, îi va călăuzi şi le va încălzi sufletele. Dacă silinţele sale se vor dovedi zadarnice, dacă el nu va izbuti să insufle bărbăţie acelora care s-au deprins prea mult să tremure de frică, cel puţin va fi mulţumit că a avut îndrăzneala să încerce. Şi apoi el nu va socoti că strădaniile sale au fost fără folos dacă îi va fi fost cu putinţă să fericească măcar un singur om, dacă principiile sale vor fi adus pacea în sufletul vreunui om cinstit, dacă judecata sa va fi redat liniştea unei inimi curate; căci el va fi avut cel puţin meritul de a fi alungat din mintea cuiva acele minciuni care îi otrăvesc pe superstiţioşi, de a fi izgonit

[1] *Ibid.*, p. 592.
[2] *Ibid.*, pp. 594-596.

din inima cuiva acea fiere care înăcreşte pe fanatic, meritul de a fi permis unui semen al său să calce în picioare acele vedenii care îi chinuiesc pe oamenii de rând. Astfel, scăpat din vâltoarea furtunii, el va contempla din înălţimea stâncii pe care s-a urcat, în linişte, vijeliile pe care zeii le stârnesc pe pământ şi va întinde o mână prietenoasă tuturor acelora care vor voi s-o strângă; glasul său îi va îmbărbăta, voinţa sa de bine îi va ajuta.[1]

Pentru a-şi populariza ideile revoluţionare din *Sistemul naturii*, d'Holbach publică în 1772 o altă versiune mai puţin savantă cu titlul *Le Bon sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, pe care o atribuie părintelui Meslier. Într-adevăr, cartea s-a bucurat de o imensă popularitate, eclipsând aproape toate scrierile iluministe şi contribuind mai mult decât oricare dintre ele la subminarea religiei şi a autorităţii Bisericii. Deşi nu l-a aprobat, Voltaire observa că autorul s-a bucurat de avantajul de a fi citit atât de savanţi, cât şi de ignoranţi, de femei etc., ceea ce demonstrează că avea în felul său merite pe care nu le-a avut Spinoza. Prietenul său Diderot, ale cărui idei de bună seamă că l-au inspirat, îl elogia într-o scrisoare către Sophie Volland astfel: „Îmi place o filosofie clară, netedă şi sinceră, aşa cum găsim în *Sistemul naturii* şi încă mai mult în *Bunul simţ*", povestind, între altele, următoarea anecdotă în legătură cu ateismul „coteriei holbachice":

> [P]rima dată când Domnul Hume a fost la masă la baron, a stat alături de el. Filosoful englez i-a zis baronului că nu crede în existenţa ateilor şi că n-a văzut niciodată aşa ceva. Baronul i-a spus: „Număraţi-ne pe toţi câţi suntem aici". Eram optsprezece. Baronul a adăugat: „Nu-i rău că vă pot arăta din capul locului cincisprezece: ceilalţi trei nu prea ştiu ce să creadă în această privinţă".[2]

Oaspete de vază, precum se vede, al salonului patronat de baronul d'Holbach, filosoful scoţian **David Hume** (1711-1776) era adeptul unui empirism situat în descendenţa lui Bacon, Hobbes şi Locke

[1] *Ibid.*, pp. 615-616.
[2] Diderot, *Scrisori către Sophie Volland*, CVIII, *ed. cit.*, p. 321.

şi al unui scepticism ale cărui repere trebuie căutate în primul rând în gândirea lui Montaigne, Descartes şi Bayle. Aidoma acestuia din urmă, Hume îl considera pe sceptic net superior superstiţioşilor de orice fel, după cum îi mărturisea lui G. Eliott într-o scrisoare din 10 martie 1751: „Cel mai rău sceptic speculativ pe care l-am cunoscut vreodată a fost un om de o mai bună calitate decât cel mai bun dintre fanaticii şi bigoţii superstiţioşi". Scepticismul lui Hume are în primul rând o miză epistemologică, opunându-se metafizicii şi tuturor pretenţiilor de a explica realitatea altfel decât pe temeiuri empirice; el reflectă atitudinea omului de ştiinţă, care lasă în afara investigaţiei sale tot ce excede datele experienţei. Problema religiei nu putea, desigur, să rămână în afara preocupărilor sale, filosoful dedicându-i de-a lungul vieţii destule scrieri în care atitudinea sa rămâne constantă. Spre exemplu, în *Essays, Moral, Political, and Literary* (1741-1742), el analizează la un moment dat cauzele iraţionale şi efectele pernicioase ale superstiţiei şi entuziasmului religios, considerând că prima este efectul slăbiciunii, fricii, melancoliei sau/şi ignoranţei omeneşti, pe când cel de al doilea este efectul speranţei, mândriei, îndrăznelii, al unei imaginaţii înflăcărate, combinate cu aceeaşi ignoranţă; şi dacă în cazul superstiţiei ignoranţa inventează ca măsuri de protecţie împotriva duşmanilor invizibili care sunt sursele terorii o serie de măsuri misterioase constând în „ceremonii, slujbe, sacrificii, daruri sau în oricare altă practică frivolă sau absurdă pe care fie nebunia, fie ticăloşia o pot recomanda unui spirit credul, terifiat şi orb", în cazul entuziasmului imaginaţia capătă frâu liber, plăsmuind fantasme care sunt atribuite apoi inspiraţiei divine, producând starea de extaz mistic proprie fanatismului:

> În scurt timp, persoana inspirată ajunge să se considere pe sine ca fiind în graţiile speciale ale Divinităţii; şi, odată ce se instalează această dispoziţie frenetică, care reprezintă punctul maxim al entuziasmului, orice închipuire este consacrată, iar raţiunea umană şi chiar morala sunt considerate ghiduri înşelătoare şi ca atare sunt respinse. Iar fanaticul nebun se consacră orbeşte, fără

Portretul lui David Hume (1711-1776), realizat de Allan Ramsay

niciun fel de rezerve, presupuselor intuiţii ale spiritului, precum şi inspiraţiei venite de sus.[1]

În viziunea lui Hume, superstiţia, din cauza afectelor negative pe care se întemeiază („frică, supărare şi depresie"), se află la originea cultelor religioase, întrucât omul se consideră în acest caz „nedemn a se înfăţişa direct divinităţii" şi atunci „recurge la medierea altei persoane, a cărei sanctitate – sau, mai degrabă, neruşinare şi viclenie – îl face să creadă că este mai favorizată de divinitate", astfel încât cu ajutorul ei speră ca apelul lui faţă de aceasta „să devină mult mai acceptabil". Astfel s-a născut tagma preoţească, rod funest al superstiţiei oarbe:

> În acest fel au apărut PREOŢII, care pot fi consideraţi pe drept cuvânt o invenţie a unei superstiţii timorate şi abjecte, care, fiind complet neîncrezătoare în sine, nu îndrăzneşte să aducă ofranda pietăţii sale, ci, plină de ignoranţă, preferă să se înfăţişeze Divinităţii prin medierea presupuşilor săi prieteni şi slujitori. Şi cum superstiţia este un ingredient considerabil al oricărei religii, chiar şi al celei mai fanatice, neexistând nimic în afară de filozofie capabil să elimine în întregime aceste infinite terori, înseamnă că în aproape fiecare sectă religioasă sunt de gă-

[1] David Hume, *Despre superstiţie şi entuziasm*, în *Eseuri politice*, trad. de Adina Avramescu şi Cătălin Avramescu, studiu introd. de Adina Avramescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, pp. 91-92.

sit şi preoţi. Şi cu cât măsura superstiţiei este mai mare în acele secte, cu atât e mai puternică autoritatea preoţilor.[1]

Într-o a doua reflecţie despre entuziasm şi superstiţie, Hume consideră că „religiile impregnate de entuziasm sunt la origine mult mai agitate şi mai violente decât cele impregnate de superstiţie; dar într-un timp scurt ele devin mai blânde şi mai moderate"[2]. Superstiţia se insinuează „treptat şi pe nesimţite", făcându-i pe oameni „blânzi şi supuşi", astfel încât „în final preotul, după ce şi-a stabilit în mod ferm autoritatea, devine agentul tiranic şi perturbator al societăţii, ca urmare a nesfârşitelor dispute, persecuţii şi războaie religioase". Drept exemplu, Hume invocă ascensiunea lentă a Bisericii romane care, odată ajunsă la putere, a aruncat „în inimaginabile convulsii" întreaga Europă pentru a şi-o menţine[3]. Astfel, afirmă Hume într-o a treia reflecţie, superstiţia poate fi considerată pe bună dreptate „inamicul libertăţii civile"[4].

Un alt text important în care Hume abordează frontal problema religioasă de pe poziţiile filosofiei sceptice este *An Enquiry Concerning Human Understanding* (*Cercetare asupra intelectului omenesc*), publicat în 1748. În primul rând, el consideră că, întrucât întregul conţinut al gândirii derivă din percepţii, ideea de Dumnezeu, ce „desemnează o Fiinţă infinit de inteligentă, de înţeleaptă şi de bună", a luat naştere la rândul ei „din reflecţia asupra operaţiilor propriului nostru spirit prin lărgirea nelimitată a acestor atribute de bunătate şi înţelepciune"[5]. Hume respinge astfel teoria ideilor înnăscute, inclusiv a ideii de divinitate, care nu reprezintă un datum *a priori* al intelectului, ci o plăsmuire a imaginaţiei. De asemenea, el se pronunţă împotriva aşa-ziselor „minuni" atestate de cultele religioase, întrucât acestea reprezintă încălcări flagrante ale legilor naturii consfinţite de experienţă şi nicio mărturie nu e suficientă pentru a proba adevărul

[1] *Ibid.*, p. 93.
[2] *Ibid.*, p. 94.
[3] *Ibid.*, p. 95.
[4] *Ibid.*
[5] *Idem*, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, trad. de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu şi Constanţa Niţă, studiu introd. de Mircea Flonta, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pp. 100-101.

lor. Explicaţia minunilor trebuie căutată în entuziasmul omului religios, care îşi închipuie că vede „ceea ce nu are realitate" sau „s-ar putea să ştie că povestirea lui este falsă, şi totuşi să stăruie asupra ei cu cele mai bune intenţii din lume, de dragul promovării unei cauze atât de sfinte; sau chiar acolo unde nu există această amăgire, vanitatea, trezită de o ispită atât de puternică, acţionează asupra lui cu mai mare tărie decât asupra restului oamenilor în oricare alte împrejurări, iar interesul propriu cu o forţă egală"[1]. Pe de altă parte, ascultătorii unui astfel de om sunt tentaţi să-l creadă din ignoranţă, la care se adaugă „pasiunea şi imaginaţia înfierbântată", astfel încât: „Credulitatea lor sporeşte neruşinarea lui, iar neruşinarea lui copleşeşte credulitatea lor"[2]. Autorul consideră că nenumăratele „cazuri de minuni, profeţii şi evenimente supranaturale contrafăcute" care au fost date în vileag în toate timpurile „dovedesc îndeajuns puternica înclinaţie a omenirii către extraordinar şi uimitor, şi ar trebui să dea naştere, în mod firesc, unei bănuieli faţă de toate relatările de acest fel"[3].

Un alt argument forte împotriva aşa-ziselor minuni e, după Hume, constatarea că „ele sunt răspândite mai ales în rândul naţiunilor neştiutoare şi barbare, iar dacă un popor civilizat le-a acceptat vreodată pe vreunele dintre ele, vom găsi că acel popor le-a primit de la strămoşi neştiutori şi barbari, care le-au transmis cu acea consfinţire şi autoritate inviolabilă ce însoţesc întotdeauna opiniile moştenite"[4]. Cu alte cuvinte, „minunile" aparţin prin excelenţă epocilor istorice revolute, când oamenii amestecau fără discernământ istoria cu miraculosul, evenimentele reale cu fantasmele imaginaţiei; şi totuşi, observă Hume, oamenii au o înclinaţie obişnuită către miraculos, care „nu poate fi niciodată cu totul stârpită din natura umană, astfel încât „nu este nimic ciudat că oamenii mint în toate vremurile"[5]. Acceptarea minunilor (i.e. a *minciunilor*) se datorează deci exclusiv unei slăbiciuni a intelectului provocate de factorii menţionaţi. Autorul invocă drept exemplu cazul profetului mincinos Alexandru din povestirea lui

1 *Ibid.*, p. 184.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*, p. 185.
4 *Ibid.*
5 *Ibid.*, p. 186.

Lucian din Samosata, ale cărui şarlatanii au putut fi crezute din pricina ignoranţei destinatarilor şi a distanţei la care se aflau, căci „o poveste, care este nesocotită de toţi în locul din care a pornit mai întâi, va trece drept sigură la o mie de mile distanţă"[1]. În fine, un alt argument peremptoriu împotriva existenţei minunilor este faptul că fiecare religie are minunile sale, inevitabil diferite de ale celorlalte şi care, *per oppositum*, se discreditează reciproc: „Distrugând un sistem opus, se distruge totodată creditul acelor minuni pe care a fost întemeiat acel sistem, astfel că toate minunile diferitelor religii trebuie privite ca fapte contrarii, şi mărturiile pentru aceste minuni, fie ele slabe sau puternice, ca opuse una alteia"[2]. Hume afirmă că orice relatare care exaltă sentimentele emiţătorului trebuie privită cu circumspecţie, căci nu poate fi decât rodul vanităţii acestuia (e discreditată astfel pretenţia tuturor profeţilor de a comunica un adevăr revelat numai lor):

> Înţeleptul are o atitudine sceptică faţă de orice relatare care favorizează sentimentele celui ce relatează, fie că ea preamăreşte ţara sa, familia sa sau pe el însuşi, fie că se întâlneşte în orice alt fel cu înclinaţiile şi tendinţele sale naturale. Dar ce tentaţie este mai mare decât aceea de a trece drept misionar, profet, trimis al cerurilor? Cine n-ar înfrunta oricâte primejdii şi greutăţi pentru a ajunge la o reputaţie atât de înaltă? Sau dacă, cu ajutorul vanităţii şi al unei imaginaţii înfierbântate, omul mai întâi s-a convins pe el însuşi şi a luat în serios înşelătoria, va şovăi el vreodată să folosească escrocherii pioase pentru a susţine o cauză atât de sfântă şi de meritorie?[3]

În concluzie, Hume afirmă că ar trebui stabilită regula generală că nicio mărturie nu poate dovedi o minune şi nu poate face din ea temelia pentru un sistem religios oarecare. Cu alte cuvinte, toţi „oamenii cu judecată" ar trebui să respingă *de plano* orice astfel de relatări fără nicio cercetare, căci „încălcările adevărului sunt mai obişnuite în mărturiile privind minunile religioase decât în cele privind alt fapt", astfel încât „mai presus de orice, trebuie conside-

1 *Ibid.*, p. 187.
2 *Ibid.*, pp. 187-188.
3 *Ibid.*, p. 191.

rată ca îndoielnică orice relatare care depinde, într-o măsură cât de mică, de religie"[1]. În consecinţă, autorul discreditează însăşi religia creştină, întrucât nici aceasta nu poate fi acceptată fără a-i credita minunile pe care la rândul ei se întemeiază:

> Astfel că, privind lucrurile în întregul lor, putem trage concluzia că *Religia creştină* nu numai că a fost la început însoţită de minuni, dar chiar şi astăzi nu poate fi crezută de niciun om cu judecată fără a admite una. Simpla raţiune nu ajunge pentru a ne convinge de adevărul ei, şi oricine este împins de *Credinţă* să adere la ea este conştient de un miracol permanent ce are loc în propria sa persoană, care răstoarnă toate principiile intelectului său şi îl determină să creadă ceea ce este cu totul contrar obişnuinţei şi experienţei.[2]

Secţiunea a XI-a a cărţii, intitulată „Despre o anume providenţă şi despre o viaţă viitoare", este o pledoarie pentru filosofia lui Epicur. Autorul îşi imaginează situaţia în care acesta ar fi fost nevoit să se dezvinovăţească în faţa poporului atenian de acuzaţia că filosofia sa ar fi fost dăunătoare, argumentele lui fiind în fond aceleaşi cu cele expuse până acum: în explicarea oricărui fenomen, nu trebuie invocate alte cauze decât cele fixate de legile naturii, astfel încât ideea de transcendenţă (sau de „providenţă") trebuie respinsă fără rezerve. Sub masca lui Epicur (cu care se identifică în gândire), autorul deconstruieşte credinţele religioase, apărute printr-un soi de *circulus vitiosus* al gândirii, în care o cauză inventată e luată drept reală:

> Voi descoperiţi anumite fenomene în natură şi căutaţi o cauză sau un autor. Vă imaginaţi că l-aţi găsit. Deveniţi, după aceea, atât de subjugaţi de această plăsmuire a creierului vostru, încât vi se pare cu neputinţă ca el să nu producă ceva mai măreţ şi mai perfect decât actuala înfăţişare a lucrurilor, care este atât de plină de rău şi dezordine. Voi uitaţi că această inteligenţă şi bunăvoinţă supremă sunt în întregime închipuite sau, cel puţin, fără niciun temei în raţiune şi că nu aveţi niciun motiv să-i atribuiţi autoru-

[1] *Ibid.*, p. 194.
[2] *Ibid.*, p. 196.

> lui vreo calitate în afara acelora pe care vedeţi că le-a exercitat şi le-a dezvăluit, în mod real, în operele sale. De aceea, lăsaţi, o, voi filosofi, ca zeii voştri să se potrivească manifestărilor actuale ale naturii şi nu vă încumetaţi să schimbaţi aceste aparenţe prin presupuneri arbitrare, pentru a le potrivi atributelor pe care cu atâta plăcere le conferiţi zeităţilor voastre.[1]

Prin vocea lui Epicur, autorul recuză ideea unei providenţe care îi răsplăteşte pe cei buni şi îi pedepseşte pe cei răi, considerând că un om înţelept va alege oricum calea moderaţiei şi a virtuţii şi va respinge viciul drept o sursă a tulburării, deci a nefericirii. În mod analog, el neagă iluzia vieţii de după moarte, considerând-o, împreună cu toate celelalte iluzii ale oamenilor religioşi, a proveni „numai din propria lor vanitate şi imaginaţie"[2]. Şi, întrucât orice depăşire a limitelor experienţei nu poate conduce decât la pure speculaţii fără valoare de adevăr, Hume afirmă în concluzie gratuitatea absolută a religiei: „Niciun fapt nu poate fi vreodată dedus din ipoteza religioasă, niciun eveniment nu poate fi prevăzut sau prezis, nicio răsplată sau pedeapsă nu pot fi aşteptate sau temute, dincolo de ceea ce este deja cunoscut prin practică sau observaţie"[3].

În ultima secţiune a lucrării, intitulată „Despre filosofia academică sau sceptică", Hume îl situează pe sceptic în imediata vecinătate a ateului, definindu-l ca „un alt duşman al religiei"[4]. Spre deosebire de ateu, scepticul nu neagă în principiu existenţa unei providenţe divine, însă, considerând-o drept o ipoteză neverificabilă, rezultatul e în fond acelaşi. Căci a scoate din sfera de interes a gândirii orice transcende domeniul experienţei (al cauzalităţii empirice) e totuna cu a recuza ideea de transcendenţă însăşi. Metoda filosofiei sceptice e expusă limpede:

> [E]xistenţa unei fiinţe poate fi dovedită numai prin argumente care pornesc de la cauza sau efectul ei şi aceste argumente se întemeiază în întregime pe experienţă. Dacă raţionăm *a priori*, orice poate apărea capabil să producă orice [...]. Numai experi-

1 *Ibid.*, p. 201.
2 *Ibid.*, p. 204.
3 *Ibid.*, p. 209.
4 *Ibid.*, p. 211.

> enţa este aceea care ne învaţă natura şi hotarele cauzei şi efectului şi ne face capabili să deducem existenţa unui obiect din aceea a altuia. Acesta este fundamentul raţionamentului moral, care formează cea mai mare parte a cunoaşterii omeneşti şi este sursa tuturor acţiunilor şi comportărilor omeneşti.[1]

În consecinţă, Hume îşi încheie expunerea cu recomandarea de a încredinţa focului cărţile de teologie şi de metafizică, dat fiind că nu pot conţine „altceva decât sofisme şi iluzii"[2].

O altă lucrare critică fundamentală a lui Hume în chestiunea religiei este *The Natural History of Religion* (*Istoria naturală a religiei*), apărută în 1757. Dintru început, filosoful scoţian afirmă tranşant că nu există un sentiment originar al religiei sau o „idee naturală" a lui Dumnezeu, aceasta fiind de fapt un produs al gândirii care a evoluat de-a lungul timpului, de la idolatrie la teism şi de la politeismul antic la monoteismul modern[3]. În acest proces istoric, oamenii au transferat asupra divinităţii propriile lor pasiuni şi slăbiciuni, speranţe şi spaime, imaginaţia lor religioasă evoluând, pe măsura dezvoltării intelectului, de la o pluralitate de divinităţi ce personificau forţe ale naturii şi fenomene particulare la o divinitate unică, omniscientă şi omnipotentă. Însă dacă această evoluţie reflectă o dezvoltare a capacităţii reflexive de la particular la general, din punct de vedere moral nu se poate afirma superioritatea religiei monoteiste din cauza caracterului ei exclusivist, intolerant prin definiţie: „Fiecare sectă fiind sigură că propria credinţă şi propriul cult sunt total acceptate de divinitate şi cum nimeni nu poate concepe că aceeaşi fiinţă ar putea fi mulţumită de rituri şi de principii diferite şi opuse, este firesc ca sectele să se dușmănească şi să verse una asupra celeilalte ranchiună

[1] *Ibid.*, p. 224.

[2] *Ibid.*, p. 225.

[3] Monoteism ale cărui argumente filosofice le pune în discuţie într-o altă operă tot atât de celebră, *Dialoguri asupra religiei naturale*, scrisă încă din 1750, dar publicată (la cererea sa) la trei ani după moarte, în 1779.

şi zel sfânt, pasiunile cele mai mânioase şi mai implacabile"[1]. Aşadar, conchide Hume, în consens cu Voltaire:

> Intoleranţa specifică aproape tuturor religiilor care au susţinut unitatea lui Dumnezeu este tot atât de vădită precum toleranţa politeiştilor. Spiritul implacabil şi fanatic al evreilor este bine cunoscut. Mahomedanismul s-a format pornind de la principii şi mai sângeroase, şi chiar până în ziua de azi condamnă, chiar dacă nu prin foc şi rug, toate celelalte secte. Iar dacă, dintre creştini, englezii şi olandezii au adoptat principiile toleranţei, aceasta este o particularitate ce a provenit din hotărârea statornică a magistratului civil, în opoziţie faţă de eforturile continue ale preoţilor şi bigoţilor.[2]

Toleranţa e deci rezultatul exclusiv al legilor civile şi nu e posibilă în societăţile dominate de fundamentalism religios. Hume aduce din nou în discuţie hotărârile funeste ale tribunalului Inchiziţiei, pe care le consideră mult mai barbare decât sacrificiile ritualice ale politeiştilor, căci „faptul că victimele omeneşti erau alese prin tragere la sorţi sau în funcţie de vreun semn exterior nu a afectat foarte mult restul societăţii", în schimb, „virtutea, cunoaşterea, iubirea de libertate reprezentau calităţile care atrăgeau răzbunarea fatală a inchizitorilor; iar când acestea sunt eliminate, societatea cade pradă celei mai ruşinoase ignoranţe, corupţii şi robii"[3]. Filosoful conchide că „denaturarea celor mai bune lucruri dă naştere celor mai rele lucruri"[4], aducând mai departe alte argumente în sprijinul inferiorităţii morale a monoteismului: pornind de la adorarea unei singure divinităţi, pe care o consideră desăvârşită, aşadar „infinit superioară neamului omenesc", monoteismul consideră drept virtuţi morale umilinţa, smerenia şi suferinţa, înjosind astfel inconturnabil spiritul uman, în vreme ce politeismul, prin conceperea mai multor divinităţi aflate cu puţin deasupra oame-

[1] *Idem, Istoria naturală a religiei,* în *Dialoguri asupra religiei naturale & Istoria naturală a religiei,* trad., studiu introd. şi note de Alexandru Anghel, Ed. Herald, Bucureşti, 2015, p. 232.

[2] *Ibid.*, p. 233.

Ibid., pp. 234-235.

Ibid., p. 235.

nilor (şi caracterizându-se chiar prin aceleaşi slăbiciuni inerente unor fiinţe imperfecte), cultivă în schimb virtuţi active, precum curajul, mărinimia, spiritul, iubirea de libertate, care înalţă spiritul şi dezvoltă sentimentele civice. De altminteri, modelele umane adoptate sunt edificatoare în acest sens: dacă societăţile politeiste cultivă modelul eroic, cele monoteiste consideră desăvârşirea morală a fi exclusiv apanajul sfinţilor, al căror *modus vivendi* nu numai că nu poate fi imitat de către fiinţe sociale, ci reprezintă chiar un tipar etic inferior, opus curajului, eroismului şi demnităţii: „În locul distrugerii monştrilor, al supunerii tiranilor, al apărării ţării natale, mijloacele de a căpăta cinstea cerească au devenit acum biciuirile şi posturile, laşitatea şi umilinţa, supunerea josnică şi obedienţa slugarnică"[1]. Un alt argument important al superiorităţii politeismului e că în mitologia sa nu există „monstruozităţi absurde" ca în cea monoteistă, cu alte cuvinte, politeismul nu reclamă acel *sacrificium intellectus* pretins de religiile monoteiste (şi mai cu seamă de creştinism) conform imperativului *credo quia absurdum*. Filosoful satirizează prin antifrază ironică dictatura intelectuală a teologiei creştine şi tirania exercitată vreme de atâtea veacuri de Biserică:

> A opri potopul religiei scolastice cu precepte slabe precum: „Este cu neputinţă ca acelaşi lucru să fie şi să nu fie; întregul este mai mare decât partea; doi şi cu trei fac cinci" înseamnă a dori să opreşti oceanul cu un rogoz. Vreţi să ridicaţi raţiunea profană împotriva misterului sacru? Nu există pedeapsă destul de mare pentru impietatea voastră, iar aceleaşi focuri care au fost aprinse pentru eretici vor servi şi la nimicirea filosofilor.[2]

Hume afirmă ritos că, dintre toate religiile, creştinismul are dogmele cele mai absurde, citându-l pe Averroes care considera că religia cea mai lipsită de sens este „cea ai cărei adepţi îşi mănâncă divinitatea după ce au creat-o"[3] (aluzie la „taina" împărtăşaniei). Religia creştină îşi întemeiază autoritatea pe nişte texte considerate

1 *Ibid.*, p. 236.
2 *Ibid.*, p. 239.
3 *Ibid.*, p. 240.

sacre şi infailibile, spre deosebire de religia păgână, consfinţită prin tradiţii orale fluctuante şi necoercitive. Din aceste motive, aceasta din urmă, consideră filosoful, „este de multe ori mai rezonabilă, având în vedere că este alcătuită dintr-o multitudine de istorii care, oricât de nefondate ar fi, nu implică nicio absurditate evidentă şi nicio contradicţie logică; în al doilea rând, nu se infiltrează puternic în minţile oamenilor şi, oricât de universal acceptată ar fi, nu lasă, din fericire, urme atât de adânci asupra sentimentelor şi intelectului"[1].

Concluzia filosofului scoţian, expusă într-un capitol final, e că religiile „populare" au o influenţă nocivă asupra moralităţii, în primul rând prin ideea că, oricare ar fi păcatele morale ale credincioşilor, acestea pot fi absolvite prin afirmarea credinţei: „În orice religie, oricât de sublimă ar fi definiţia exterioară a divinităţii, mulţi dintre credincioşi, poate cei mai mulţi dintre ei – vor încerca totuşi să obţină favoarea divină nu prin virtute şi printr-un comportament bun – singurele care pot fi acceptabile pentru o fiinţă perfectă –, ci prin practici frivole, prin zel necumpănit, prin explozii de extaz sau prin credinţa în opinii misterioase şi absurde"[2]. Omul cu adevărat virtuos, susţine Hume prefigurând ideea kantiană a imperativului moral categoric, comite fapte bune dintr-o „obligaţie morală care se găseşte în noi" („faţă de societate şi faţă de noi înşine") şi care „exclude orice aşa-zis merit religios", în vreme ce „omul superstiţios" (care pune religia sa mai presus de etică) consideră că aceste fapte sunt bune nu în primul rând pentru fericirea semenilor, ci pentru mulţumirea divinităţii a cărei binecuvântare o aşteaptă; el „caută în continuare o cale mai directă de slujire a fiinţei supreme pentru a potoli spaimele care îl bântuie"[3]. Mecanismul iraţional şi lipsit de orice legătură cu morala al credinţei religioase e descris cu mare exactitate, credinciosul fiind reprezentat ca un halucinat care, sub impulsul acelei *furor religiosus* care-l orbeşte, e capabil de actele cele mai aberante dacă le consideră plăcute divinităţii:

[1] *Ibid.*, p. 251.
[2] *Ibid.*, p. 257.
[3] *Ibid.*, p. 259.

Orice practică recomandată acestuia, care este inutilă sau care atacă violent înclinaţiile sale naturale, o va îmbrăţişa imediat, tocmai în numele acelor motive care ar trebui să-l facă să o respingă în totalitate. O astfel de atitudine i se pare că are un caracter religios mult mai pur, fiindcă este liberă de orice alt motiv sau considerent. Iar dacă, în urma acesteia, îşi sacrifică o bună parte din tihnă şi linişte, are impresia că meritele sale sporesc în raport cu zelul şi cu devoţiunea pe care le manifestă. Dacă restituie un împrumut sau plăteşte o datorie, divinitatea sa nu le ia în considerare în niciun fel, întrucât aceste acte de justiţie sunt acelea pe care era obligat să le execute şi pe care mulţi le-ar fi executat chiar dacă nu ar exista niciun zeu în univers. Dar dacă posteşte o zi sau două sau îşi aplică o bătaie bună cu biciul, în opinia lui acest lucru are o relaţie directă cu slujirea lui Dumnezeu. Niciun alt motiv nu l-ar putea angaja în astfel de austerităţi. Prin intermediul acestor dovezi extraordinare de devoţiune a obţinut acum favoarea divină şi poate aştepta ca răsplată protecţie şi siguranţă în această lume şi fericire veşnică pe cealaltă.[1]

Rezultă că devoţiunea religioasă nu are nimic de-a face cu morala, ba chiar o exclude:

Astfel, în multe circumstanţe, cele mai mari crime par să fie compatibile cu pietatea şi devoţiunea superstiţioase; de aceea, se consideră pe bună dreptate că fervoarea şi stricteţea practicilor religioase nu sunt suficiente pentru a confirma moralitatea unui om, chiar şi atunci când acesta le înfăptuieşte cu bună credinţă. Ba mai mult, s-a observat că relele cele mai sumbre alimentează spaime superstiţioase şi sporesc fanatismul religios. [...]

La acestea putem adăuga că, după comiterea unei crime, apar remuşcări şi spaime secrete care nu lasă odihnă spiritului şi îl obligă să recurgă la rituri şi ceremonii religioase pentru a-şi ispăşi greşelile. Tot ceea ce slăbeşte sau tulbură ordinea interioară lucrează în favoarea superstiţiei şi nimic nu este mai nimicitor pentru aceasta decât o virtute curajoasă şi demnă, care ne fereşte de evenimente funeste şi triste şi ne învaţă să le îndurăm. Când

[1] *Ibid.*, p. 260.

în minte străluceşte soarele serenităţii, aceste spectre ale falsei divinităţi nu-şi fac niciodată apariţia.

Pe de altă parte, când ne abandonăm sugestiilor naturale şi neordonate ale inimii noastre sfioase şi neliniştite, spaimele care ne copleşesc ne fac să atribuim fiinţei supreme toate soiurile de barbarie, iar căile pe care le urmăm pentru a o împăca ne fac să-i atribuim toate soiurile de capricii. *Barbarie* şi *capriciu*: acestea sunt atributele – oricare ar fi termenii sub care sunt mascate – ce constituie întotdeauna caracterul dominant al divinităţii din religiile populare. Chiar şi preoţii, în loc să îndrepte aceste idei decăzute ale omenirii, s-au dovedit de multe ori dispuşi să le cultive şi să le încurajeze. Cu cât imaginea divinităţii este mai înspăimântătoare, cu atât mai docili şi mai supuşi sunt slujitorii acesteia şi cu cât încercările ce ni se cer pentru a ne bucura de favoarea ei sunt mai extravagante, cu atât mai mult vom fi nevoiţi să renunţăm la timp la raţiunea noastră naturală şi să ne supunem călăuzirii şi direcţiei spectrale ale acesteia.[1]

Concluzia filosofului în problema credinţei religioase e sceptică: toate aceste abdicări de la raţiune derivă din facultăţile imperfecte ale naturii umane („neputinţele şi smintelile naturale" ale omului) şi nu pot fi deci vindecate, ceea ce înseamnă că nebunia religioasă va continua să existe câtă vreme va exista speţa umană.

Cum era de aşteptat, reacţia Bisericii a fost pe măsura acestor idei sediţioase, scrierile lui Hume fiind condamnate în bloc de episcopul de Gloucester, de Societatea de filosofie din Edinburgh, de Biserica scoţiană (care în 1756 a cerut şi excomunicarea autorului) şi de Vatican (care în 1761 le-a trecut pe lista cărţilor interzise). Ideile filosofului britanic au fost considerate periculoase şi după moartea sa: de pildă, o ediţie franceză în trei volume a operelor lui filosofice, apărută în 1788, se deschide cu o prefaţă a editorului, în care acesta avertizează cititorii că au de-a face cu una din scrierile ce pun la îndoială adevărurile general recunoscute numai de dragul gloriei autorului. Marile spirite ale secolului au recunoscut însă în acest filosof pe unul dintre cei mai importanţi gânditori din toate timpu-

[1] *Ibid.*, pp. 260-261.

rile; notorie e, de pildă, afirmaţia lui Kant din *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783) că filosofia lui Hume l-a trezit din „somnul dogmatic", arătându-i calea spre filosofia critică.

În ceea ce-l priveşte pe **Immanuel Kant** (1724-1804), teoriile sale ştiinţifice şi filosofice, cu adevărat revoluţionare, au avut un impact major asupra evoluţiei gândirii moderne. Astfel, de pildă, în lucrarea *Algemeine Naturgesichte und Theorie des Himmels* (*Istoria generală a naturii şi teoria cerurilor*), publicată în 1755, el formulează teoria formării şi devenirii istorice a pământului şi a sistemului solar, excluzând conjectura primului impuls divin admisă de Newton (spre deosebire de acesta, Kant emite ipoteza, validată între timp, că sistemul solar s-a format dintr-o nebuloasă gazoasă). În 1793, filosoful german publică la Königsberg lucrarea *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*Religia în limitele raţiunii pure*), o critică din aceeaşi perspectivă raţionalistă a religiilor istorice, cărora le opune o religie „morală", numită şi „religia raţiunii pure", întemeiată nu pe dogme instituite şi pe un cult exterior, ci pe „imperativul categoric" întipărit în conştiinţa fiecărui individ; în viziunea lui Kant, această religie a viitorului „va avea pe toţi oamenii gânditori drept *slujitori* (fără a-i avea *slujbaşi*)", aşadar „nu vor putea fi, pentru aceasta, numiţi slujitorii unei Biserici (adică ai unei biserici vizibile, singura de care e vorba aici)"[1]. Kant recuză deopotrivă ideea de cult religios, pe care-l consideră fals, ideea de revelaţie, care e contrară raţiunii, şi orice credinţă religioasă care îndeamnă la fapte nedrepte (căci principiul moral fundamental sau „datoria absolută" de care trebuie să asculte oricine trebuie să fie, după spusa lui Plinius: *„quod dubitas, ne feceris"*)[2]. Morala trebuie scoasă în afara oricărui context transcendent, ea trebuie să fie prin excelenţă imanentă, fără amestecul „harului divin", căci acţiunile omului îşi pierd orice valoare etică dacă nu sunt rezultatul propriilor sale opţiuni:

> Binele de care e capabil omul prin sine însuşi în virtutea legilor libertăţii, în opoziţie cu cel pe care nu-l poate împlini decât

[1] Immanuel Kant, *Tratat de pedagogie. Religia în limitele raţiunii*, trad. de C. V. Buturanu şi C. Rădulescu-Motru, Ed. „Agora" S.R.L., Iaşi, 1992. p. 122.

[2] *Ibid.*, pp. 122-123.

cu un ajutor supranatural, îl putem numi *Natură* spre a-l deosebi de *Har*. Întrebuinţând prima expresie nu voim să facem să se creadă că e vorba de o proprietate distinctă a libertăţii, ci numai că avem de-a face cu o putere pe care o dirijează *legile* (virtuţii) de care avem cel puţin cunoştinţă şi căreia raţiunea, întrucât puterea e *analoagă naturii*, îi aplică o metodă vizibilă şi inteligibilă; în ceea ce priveşte *harul*, dimpotrivă, rămânem cufundaţi într-o neştiinţă totală, neştiind nici când, nici cum, nici în ce grad acţionează în noi, raţiunea fiind aici, ca în toate chestiile cu privire la supranatural (din care moralitatea, ca *sfinţenie*, face parte), cu totul lipsită de cunoştinţa legilor, în virtutea cărora operează harul.

Că la facultatea noastră morală necompletă, trebuie s-o mărturisim, şi chiar imperfect pură sau cel puţin slabă se adaugă ceva supranatural care ne ajută să ne împlinim toată datoria, iată un concept transcendent şi o simplă idee a cărei realitate nu ne-o poate garanta nicio experienţă. Şi chiar ca idee, dintr-un punct de vedere curat practic, e o foarte mare îndrăzneală s-o admitem, căci e greu de împăcat raţiunea, întrucât trebuie, spre a ni se atribui un merit ca cel de a ne purta bine moralmente, ca actele noastre să nu fie datorate unei influenţe străine, ci să fie dimpotrivă rezultatul celei mai bune întrebuinţări a energiilor noastre personale.[1]

În opinia lui Kant, rugăciunea reprezintă „un cult *inferior* al lui Dumnezeu", o „eroare superstiţioasă" (o formă de fetişism) complet lipsită de valoare morală, căci omul trebuie să dorească „să-i fie plăcut lui Dumnezeu" exclusiv prin intenţiile şi faptele sale, pe care trebuie în întregime să i le dedice[2]. De asemenea, frecventarea bisericii şi participarea la ritualul religios sunt dezavuate întrucât „nu numai că nu contribuie cu nimic să dea omului calitatea de bun cetăţean al împărăţiei lui Dumnezeu, dar falsifică pe deasupra această calitate şi serveşte să ascundă sub culori înşelătoare, de ochii tuturor, puţinul fond moral al intenţiilor"[3]. Kant condamnă radical atât cultul religios, pe care-l consideră o formă insidioasă de „dominaţie uzurpată" a sufletelor, cât

1 *Ibid.*, p. 127.
2 *Ibid.*, p. 128.
3 *Ibid.*, p. 129.

şi iluzia că prin frecventarea lui omul ar putea dobândi statutul privilegiat de protejat al divinităţii:

> Actele preoţeşti, preoţimea ar fi în general dominaţia uzurpată pe care clerul şi-o arogă asupra sufletelor, făcând să se creadă că are posesiunea exclusivă a uneltelor pentru obţinerea harului. [...]
>
> Toate iluziile asemănătoare pe care omul şi le face singur în materie religioasă pornesc de la un principiu comun. Din toate atributele lui Dumnezeu, sfinţenie, bunătate şi dreptate, el nu vrea să reţină de obicei decât pe cel de-al doilea [...] omul doreşte să fie mai curând un *favorit*.[1]

În concluzie, filosoful consideră că valoarea morală a actelor umane nu rezidă în efectul răsfrânt asupra subiectului lor (recompensa divină), ci în subordonarea lor unui imperativ absolut al raţiunii, independent de orice aşteptări:

> [V]aloarea morală a acţiunii nu stă în efectul pe care-l aşteptăm, nici în vreun principiu de acţiune care şi-ar extrage motivul din acest efect: căci toate aceste efecte (o stare mulţumitoare şi chiar fericirea altuia) ar putea fi provocate şi de alte cauze şi nu era neapărat nevoie de voinţa unei fiinţe gânditoare. Numai în această urmare, *a-ţi reprezenta legea* în ea însăşi, *lucru pe care desigur numai o fiinţă raţională îl poate face* şi a pune în această reprezentare, şi nu în efectul aşteptat, principiul determinant al voinţei, iată ceea ce poate constitui acel bine eminent pe care-l numim binele moral, acel bine care se află chiar în persoana gânditoare, lucrând după această reprezentare, iar nu după efectul aşteptat de pe urma acţiunii.[2]

Publicată în timpul Revoluţiei franceze (şi posibil influenţată de cultul raţiunii instaurat atunci în locul vechii religii în patria lui Voltaire), lucrarea lui Kant a fost întâmpinată cu ostilitate, cenzorul regelui interzicându-i să publice o a doua ediţie, iar când aceasta a apărut totuşi, în 1794, cenzorul a obţinut un ordin regal care-i

1 *Ibid.*, p. 130.
2 *Ibid.*, p. 142.

interzicea filosofului să mai scrie sau să vorbească în public despre religie. De asemenea, opera sa fundamentală, *Kritik der reinen Vernunft* (*Critica raţiunii pure*), apărută în 1781, a fost trecută în *Index librorum prohibitorum* în 1827.

Un text de asemenea de maximă importanţă pentru ideile lui critice la adresa creştinismului este ampla istorie în şase volume *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (*Istoria declinului şi prăbuşirii Imperiului Roman*) a englezului **Edward Gibbon** (1737-1794), publicată între 1776-1789. Depăşindu-şi miza anunţată de titlu, lucrarea constituie o analiză a istoriei civilizaţiei europene de la începutul declinului Romei (anul 98) până după căderea Bizanţului (anul 1590), urmărind în acelaşi timp istoria creştinismului şi a Bisericii Catolice, precum şi formarea şi evoluţia statelor europene. În ceea ce priveşte critica creştinismului, modelul autorului pare să fi fost Voltaire: la fel ca acesta, Gibbon consideră drept principală cauză a decăderii Imperiului Roman ascensiunea creştinismului care, prin mesajul său pacifist şi antisocial, a avut o contribuţie majoră la declinul virtuţilor civice; credinţa în viaţa de după moarte a dus la indiferenţa faţă de cea prezentă, însă, pe de altă parte, creştinismul legiferat oficial a creat o atmosferă de fanatism şi intoleranţă necunoscută până atunci, iar triumful superstiţiilor dogmatizate a aruncat Europa într-o nouă epocă a barbariei:

> Dacă fericirea unei vieţi viitoare e obiectul major al religiei, putem descoperi fără surprindere sau oripilare că introducerea, sau abuzul creştinismului, a avut o anumită influenţă asupra declinului şi prăbuşirii Imperiului Roman. Clerul a predicat cu succes doctrina răbdării şi resemnării, astfel încât virtuţile sociale active au fost descurajate; şi ultimele rămăşiţe ale spiritului militar au fost îngropate în mănăstire: o mare parte din avuţia publică şi privată a fost dedicată nevoilor înşelătoare ale caritaţii şi devoţiunii; şi solda militarilor a fost împărţită mulţimilor inutile de ambele sexe care puteau pleda numai pentru meritele abstinenţei şi caritaţii. Credinţa, zelul, curiozitatea şi patimile mai lumeşti ale duşmăniei şi ambiţiei au aprins flacăra discordiei teologice; biserica şi chiar statul au fost tulburate de facţiuni religioase ale căror conflicte erau

uneori sângeroase şi întotdeauna implacabile; atenţia împăraţilor a fost distrasă de la câmpurile de bătălie la sinoade; lumea romană a fost oprimată de o nouă specie de tiranie; şi sectele persecutate au devenit inamicii secreţi ai ţării lor. Totuşi, spiritul de partid, oricât de dăunător sau absurd, este atât un principiu de unitate, cât şi de disensiune. Episcopii din o mie opt sute de amvoane i-au inculcat unui suveran legitim şi ortodox obligaţia obedienţei pasive; frecventele lor adunări şi continua lor corespondenţă au menţinut comuniunea bisericilor îndepărtate; iar temperamentul binevoitor al Evangheliei a fost întărit, deşi confirmat, de alianţa spirituală a catolicilor. Indolenţa sacră a călugărilor a fost îmbrăţişată cu devoţiune de o epocă servilă şi efeminată; însă dacă superstiţia nu şi-ar fi permis o retragere decentă, aceleaşi vicii i-ar fi tentat pe romanii nedemni să abandoneze din motive mai josnice stindardul republicii. Preceptele religioase sunt urmate uşor dacă lasă libere şi sanctifică înclinaţiile naturale ale adepţilor lor; dar influenţa pură şi autentică a creştinismului poate fi decelată în efectele sale benefice, deşi imperfecte, asupra prozeliţilor barbari din nord. Dacă declinul Imperiului Roman a fost grăbit de convertirea lui Constantin, victoria sa religioasă a evitat violenţa căderii şi a muiat temperamentul feroce al cuceritorilor.[1]

Nu mai e nevoie să spunem că şi această lucrare a fost pusă la *Index* de Biserica Catolică în 1783, aşadar înainte chiar de a fi terminată.

Un fruct (după unii, otrăvitor) al materialismului ateu din acest secol a fost opera **marchizului de Sade** (1740-1814), care, postulând eliberarea completă a fanteziei sexuale de orice tabuuri, conform axiomei: „Dacă Dumnezeu nu există, totul e permis", a dat încă o dată apă la moară adversarilor ateismului, care au găsit în ea cea mai bună dovadă a asocierii ateismului cu imoralitatea. Totuşi, se cuvine remarcat faptul că ideile scrierilor lui Sade, deşi scandaloase la prima vedere, întrucât sunt atribuite unor personaje fictive, trebuie privite *cum grano salis*, iar atitudinea autorului lasă destul loc interpretărilor. Spre exemplu, în *Dialogue entre un prêtre et un moribond* (*Dialog între un*

[1] Edward Gibbon, *General Observations On The Fall Of The Roman Empire In The West*, din *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, http://www.ccel.org/g/gibbon/decline/volume1/chap39.htm.

preot şi un muribund), publicat în 1785, el îi atribuie muribundului idei ateiste binecunoscute, de pildă, că Dumnezeu este perfect inutil, că Iisus e un impostor, că profeţiile şi miracolele sunt absurdităţi, că viaţa viitoare e o himeră etc., încheind însă nu cu o concluzie în sprijinul amoralismului, ci cu ideea că pentru a face binele şi a evita răul (singurele principii morale care, în viziunea sa, trebuie să călăuzească viaţa omului) e nevoie de raţiune, nu de Dumnezeu. În *La philosophie dans le budoir* (*Filosofia în budoar*), text publicat în 1795, Sade reiterează aceleaşi idei, considerând, pe urmele baronului d'Holbach, că religia creştină a fost întotdeauna un aliat al despotismului şi că ateismul reprezintă singura concepţie demnă de fiinţele raţionale.

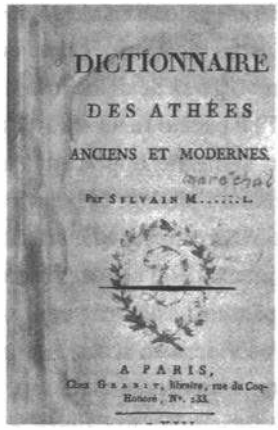
Cea mai celebră carte a marchizului, romanul *Justine ou les malheurs de la vertu* (*Justine sau nenorocirile virtuţii*), apărut în 1791, pare la prima vedere o răsturnare polemică a ideii creştine că Divina Providenţă veghează ca virtutea să fie întotdeauna răsplătită, iar viciul pedepsit (e posibil ca sursa sa de inspiraţie să fi fost romanul *Candide sau optimismul* al lui Voltaire, care la rândul lui parodia concepţia optimistă a lui Leibniz că „trăim în cea mai bună dintre lumile posibile" şi că tot ce ni se întâmplă e în conformitate cu un plan divin). Deşi o fiinţă virtuoasă prin definiţie, tânăra Justine, ajunsă orfană la 12 ani, e nevoită să-şi poarte singură de grijă, alegând mai departe calea spinoasă a virtuţii spre deosebire de sora ei, care o alege pe cea mai uşoară, a viciului plătit. În ciuda tuturor aşteptărilor, Justine nu e răsplătită în efortul ei, ci dimpotrivă, e maculată în repetate rânduri şi în cele mai josnice moduri de mai mulţi bărbaţi care abuzează de naivitatea ei, iar la scurtă vreme se îmbolnăveşte şi moare, în vreme ce, prin contrast, sora ei ajunge o contesă bogată şi respectată în înalta societate. Dacă în scrierile precedente Sade asocia ateismul cu practicarea virtuţii în afara religiei, în acest roman unele dintre cele mai odioase personaje sunt atei (celelalte sunt oameni ai Bisericii): de pildă, medicul Rodin vrea s-o ucidă pe Justine pentru a-i folosi cadavrul la experimente anatomice, scuzându-şi crima prin necesitatea progresului ştiinţei, iar marchizul de Bressac, care-şi otrăveşte mama pentru a-şi duce liniştit mai departe viaţa depravată, contestă religia cu aceleaşi argumente ca şi baronul d'Holbach, însă, în privinţa moralei, ajunge la o concluzie

diametral opusă: indiferența morală a naturii justifică indiferența morală a creaturilor sale, astfel încât orice crimă devine permisă. Totuşi, concluzia romanului nu pare să fie deloc imorală: povestea nefericită a Justinei o determină pe păcătoasa ei soră să se pocăiască şi să intre în rândul carmelitelor, ajungând după câțiva ani „model şi exemplu pentru acestea prin marea-i pietate, ca şi prin înțelepciunea gândirii şi austeritatea conduitei", iar autorul îşi încredințează cititorii „că adevărata fericire se află în virtute şi că, dacă Dumnezeu îngăduie ca ea să fie persecutată pe pământ, este doar pentru a-i pregăti o răsplată mai minunată în cer"[1]. Evident că această concluzie cucernică poate fi un subterfugiu pentru a înşela cenzura, sau, la urma urmei, tot un anticlimax ironic dacă ne gândim mai departe la soarta nemeritată a Justinei, însă cert e că autorul îşi priveşte personajul cu compasiune, ca pe o victimă inocentă a unei societăți strâmb alcătuite. De notat că, pentru încărcătura lor explozivă, ideile lui Sade au fost foarte apreciate de socialişti, iar în secolul al XX-lea, suprarealiştii îl vor considera pe rebelul marchiz un model în proiectul lor revoluționar de eliberare a omului de orice servitute.

În atmosfera turbulentă a Revoluției franceze, prielnică frondei şi contestației de orice fel, s-a lansat o sarabandă furioasă de texte antireligioase, unele chiar de propagandă ateistă, printre cei mai înverşunați adversari ai religiei oficiale numărându-se, pe urmele lui Voltaire şi ale baronului d'Holbach, care de bună seamă că i-au inspirat, Sylvain Maréchal, Jérôme Lalande, Charles François Dupuis, Constantin François de Volney ş.a. În ce-l priveşte pe **Sylvain Maréchal** (1750-1803), probabil cel mai înverşunat dintre toți, autor al maximei: „Nu există virtute dacă se admit zeii", e remarcabilă prolificitatea în redactarea de scrieri împotriva religiei[2]. Publicațiile prerevoluționare i-au adus de altminteri autorului destule neplăceri: de pildă, *Cartea*

[1] Sade, *Justine*, trad. de Oana Popirda, Ed. Doris, Bucureşti, 1990, pp. 126-127.

[2] E.g.: *Fragments d'un poème moral sur Dieu* (*Fragmente dintr-un poem moral despre Dumnezeu*), 1780; *Livre échappé du déluge* (*Carte salvată din potop*), 1784; *Almanach des Honnêtes Gens* (*Almanahul oamenilor onești*), 1788; *Pensées libres sur les prêtres* (*Gânduri libere despre preoți*), 1798; *Le Lucrèce Français* (*Lucrețiu francez*), 1798; *Culte et lois d'une société d'hommes sans Dieu* (*Cultul şi legile unei societăți a oamenilor fără Dumnezeu*), 1798; *Dictionnaire des Athées anciens et modernes* (*Dicționarul ateilor antici şi moderni*), 1800.



Dicţionarul ateilor antici
şi moderni, *de Maréchal*

salvată din potop, o parodie a Bibliei, l-a făcut să-şi piardă postul de ajutor de bibliotecar la Colegiul Mazarin din Paris, iar *Almanahul oamenilor oneşti*, care-i înlocuia pe sfinţii din vechile calendare cu personalităţi laice precum Pascal, i-a adus condamnarea la închisoare pe o perioadă de patru luni. Interesant din perspectiva studiului de faţă e mai cu seamă *Dicţionarul ateilor antici şi moderni*, „opera unui maniac", după expresia unui istoric[1], care include, pe lângă atei propriu-zişi, personalităţi dintre cele mai neaşteptate, ca Platon, Zoroastru, Grigorie din Nazians, Abélard, Boccaccio, Berkeley etc., precum şi popoare întregi (englezii, americanii, brazilienii, chilienii etc.).

Într-un preambul cu titlul *Discours préliminaire ou Réponse à la demande: Qu'est-ce qu'un athée?* (*Discurs preliminar sau Răspuns la întrebarea: Ce este un ateu?*), Maréchal defineşte ateul în termeni elogioşi, ca un „om al naturii", care duce o existenţă senină, fericită, în starea de inocenţă paradisiacă a „vârstei de aur"; om onest prin excelenţă, ateul nu are nevoie să iasă din sine pentru a gusta fericirea, care e fructul propriei sale virtuţi[2]. Ateii sunt deci „cei mai buni oameni din lume", căci ei nu formează corporaţii, ca preoţii, nu fac

[1] Paul Hazard, *ed. cit.*, p. 125.

[2] Sylvain Maréchal, *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, ed. a 2-a, Bruxelles, 1833.

propagandă, sunt cei mai toleranţi şi cei mai fericiţi. Autorul compară obiceiurile unui „om fără Dumnezeu" cu cele ale unui om religios, afirmând că acesta din urmă „trăieşte în teamă şi umilinţă, ca un sclav ce sărută mâna care îl loveşte", iar dacă face o acţiune bună, în loc să fie mândru de ea, „are prostia de a atribui tot meritul unui străin care i-a dictat-o"[1]; această atitudine umilă e, desigur, în viziunea autorului, demnă de dispreţ, el atribuind-o credincioşilor de orice fel, fie ei creştini sau musulmani, teişti sau deişti: „Priviţi-l pe deist, pe teist, pe omul religios din orice sectă plecându-şi capul, împreunând mâinile, întinzând braţele, îndoind genunchii când pronunţă numele lui Dumnezeu!"[2] Spre deosebire de aceştia, ateul trăieşte senin, iar când i se apropie moartea, fireşte că regretă, ca toţi oamenii, despărţirea de cei dragi, însă raţiunea îi spune că aceasta e ordinea imuabilă a lucrurilor; pe de altă parte, el ştie că de fapt nu moare cu totul (căci materia e nemuritoare), ci îşi continuă existenţa sub alte forme, *ad infinitum*:

> Mândru de existenţa sa, el n-a îndoit genunchiul decât în faţa autorului zilelor sale. El a mers pe pământ cu capul sus şi cu pasul ferm, egalul celorlalţi şi fără să aibă nimic de datorat nimănui decât conştiinţei sale. Viaţa lui e plină ca Natura. Ecce Vir.[3]

Concepţia lui Maréchal despre ateu ca „Bărbat" prin excelenţă, prin opoziţie cu „omul" creştin definit prin exclamaţia lui Pilat din Pont, anticipează ideea de „Supraom" şi critica cel puţin la fel de vehementă a creştinismului dezvoltată mai târziu de Nietzsche. În opinia autorului, ateismul inspiră „sentimente de elevaţie şi de independenţă într-un grad ce nu poate fi atins în niciun alt sistem"[4]; el ar trebui deci, dacă ar fi omologat, să revoluţioneze complet mentalitatea şi societatea viitorului, aceasta însemnând „distrugerea întreagă a unei lungi şi impozante erori care s-a aplicat la toate; care a denaturat totul, până şi virtutea; care a fost o capcană pentru cei slabi, un levier pentru cei pu-

[1] *Ibid.*, p. xi.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, pp. xiii-xiv.
[4] *Ibid.*, p. xvi.

ternici, o barieră pentru oamenii de geniu; distrugerea totală a acestei lungi şi impozante erori va schimba faţa lumii"[1].

Dumnezeu, consideră Maréchal, are de partea sa „ignoranţa şi impostura, teama şi despotismul", iar împotriva lui „raţiunea şi filosofia, Natura şi dragostea de libertate"[2]. El se aseamănă cu mobilele vechi care ajung să stânjenească, însă sunt transmise cu sfinţenie din generaţie în generaţie pentru că fiecare le-a primit moştenire. La o analiză lucidă, se constată că el nu e decât un simplu nume (*nomen odiosum*) care nu desemnează o fiinţă reală, ci una închipuită, vasăzică: „Dumnezeu nu există decât prin farmecul cuvintelor, cunoaşterea realităţii îl ucide şi-l aneantizează"[3]. Rezultă că toate conflictele religioase n-au fost decât nişte „dispute gramaticale" în jurul acestui cuvânt, astfel încât „mântuirea" omenirii (i.e. vindecarea ei de teribila *furor religiosus*) depinde de ştergerea lui completă din memoria colectivă: „Să fie proclamat binefăcătorul speţei umane acel legislator înţelept care va afla secretul de a şterge din creierul oamenilor cuvântul Dumnezeu, acest talisman sinistru care a făcut atâtea crime şi atâta rău!"[4]

Reiterând definiţia ateului drept fiinţa virtuoasă *per excellentiam* şi afirmând peremptoriu că „singur înţeleptul are dreptul de a fi ateu", Maréchal atenţionează cititorii că nu toate numele incluse în acest dicţionar sunt ale unor atei, aceştia fiind în fapt mult mai puţini; ideea sa a fost de a aduce în discuţie tot ceea ce de-a lungul timpului a avut legătură cu concepţia ateistă, fie ca deviere de la gândirea religioasă ortodoxă, fie ca ateism *sensu stricto*, fie chiar ca opoziţie faţă de acesta. Astfel, el invocă aproape toţi filosofii Antichităţii, istoricii latini, ereticii din toate timpurile, dar şi unii persecutori şi criminali notorii cunoscuţi pentru credinţa lor afişată sau popoare întregi considerate a fi complet lipsite de idei religioase şi trăind, tocmai de aceea, într-o stare de seninătate paradisiacă: de pildă, despre hotentoţi afirmă că „n-au nicio idee de Dumnezeu, nici cult, nici superstiţii", astfel încât naţiunile considerate civilizate dar barbare în fond prin comportamentul lor faţă de semenii de altă cre-

[1] *Ibid.*, p. xxv.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. xxvi.
[4] *Ibid.*, p. xxxii.

dinţă ar trebui să roşească de ruşine în faţa acestora: „Cât de mici suntem noi, naţiunile civilizate, în raport cu hotentoţii!"[1] Autorul îşi include şi propriul nume în dicţionar şi, după ce vorbeşte elogios despre viaţa sa în slujba virtuţii, îşi imaginează următorul epitaf pe mormântul lui:

Aici odihneşte un ateu liniştit.
El a mers întotdeauna drept, fără să privească cerurile.
Fie ca mormântul să-i fie respectat!
Prietenul virtuţii a fost inamicul lui Dumnezeu.[2]

Filosof post-iluminist de marcă, istoric, orientalist şi politician, **Constantin François de Chassebœuf, conte de Volney**[3] (1757-1820) a rămas celebru mai ales pentru meditaţia pre-romantică *Les Ruines ou Méditations sur les Révolutions des Empires* (*Ruinele sau Meditaţii despre revoluţiile imperiilor*), publicată în 1791 şi tradusă aproape integral în engleză de Thomas Jefferson, coautor al Declaraţiei Drepturilor Omului şi Cetăţeanului şi viitor preşedinte al Americii, care a apreciat-o pentru conţinutul ei politic, însă a manifestat rezerve pentru cel antireligios de teamă să nu fie el însuşi considerat un ateu şi să piardă alegerile. Este vorba de un amplu poem filosofic structurat sub forma unui dialog între poet şi un spirit numit „Geniul mormintelor şi al ruinelor", care-i oferă răspunsuri la întrebările sale despre soarta imperiilor şi a naţiunilor, formele de guvernare, cauzele răului din lume, sursele ideilor religioase, cauzele conflictelor provocate de ele etc. În deschidere, spiritul constată că, de-a lungul istoriei, popoarele necredincioase au fost mai fericite decât cele bigote – care, din cauza fanatismului religios, au ruinat inconturnabil civilizaţia înfloritoare fondată de cele dintâi –, afirmând în concluzie că pacea socială şi fericirea sunt posibile numai în condiţiile asigurării justiţiei. Următoarele capitole schiţează o istorie a omenirii de la starea naturală la societatea civilizată modernă, autorul reluând

[1] *Ibid.*, p. 123.
[2] *Ibid.*, p. 289.
[3] Pseudonimul Volney, sub care a rămas cunoscut, e o contracţie a numelor Voltaire şi Ferney (reşedinţa acestuia în ultima parte a vieţii), semn limpede de emulaţie.

ideea lui Rousseau despre sursa răului social în inegalitatea dintre oameni, astfel încât lăcomia celor puternici a dus la o „discordie generală şi funestă", iar „cupiditatea credulă a întemeiat despotismul religios"[1]. A apărut atunci necesitatea stabilirii unui contract social şi a unor legi care să restabilească ordinea şi armonia distruse, însă viciile legilor şi injustiţia regimurilor de guvernare, generate de cupiditate şi ignoranţă, au perpetuat nefericirea popoarelor şi disoluţia statelor. Corupţia instituţiilor statului, stabilirea de drepturi arbitrare şi factice au compromis ideea de justiţie şi moralitatea, iar până la urmă inegalitatea naturală dintre oameni, „accident al Naturii", a fost considerată lege, astfel încât a apărut un drept abuziv de proprietate şi „sclavia indivizilor a pregătit sclavia naţiunilor"[2].

Sunt trecute în revistă viciile democraţiei (corupţia şi dezordinea), aristocraţiei (tulburările cauzate de „pasiunile celor mari şi puternici"), monarhiei (tirania şi despotismul) şi teocraţiei: anumiţi „impostori sacri" au abuzat de credulitatea oamenilor ignoranţi şi, „la umbra templelor şi în spatele altarelor, au făcut să vorbească zeii, oracolele, au ordonat sacrificii, ofrande, au stabilit legi şi, sub numele de *teocraţie* şi de *religie*, statele au fost tulburate de *patimile* preoţilor"[3]. Pentru că existau tirani pe pământ, consideră Volney, oamenii au presupus că există şi în ceruri, şi astfel „superstiţia a agravat nenorocirile naţiunilor". S-au născut atunci „doctrine funeste", sisteme religioase mizantrope (i.e. iudaismul şi creştinismul) care afirmau existenţa unor zei invidioşi şi răzbunători aidoma despoţilor, pe care, pentru a-i îmbuna, omul le-a sacrificat toate plăcerile: s-a înconjurat de privaţiuni şi a răsturnat legile naturii, luând plăcerile drept crime şi suferinţele drept ispăşiri, astfel încât „el şi-a persecutat simţurile, şi-a detestat viaţa şi o morală negativă şi antisocială a aruncat naţiunile în inerţia morţii". Însă, dat fiind că Natura a dăruit omului o speranţă inepuizabilă, văzând că nu poate afla fericirea în

[1] Volney, *Les Ruines ou Méditations sur les Révolutions des Empires*, în *Oeuvres*, Tome I, textes réunis et revus par Anne et Henry Deneys, Ed. Fayard, Paris, 1989, pp. 203-204.

[2] *Ibid.*, p. 215.

[3] *Ibid.*, p. 217.

această lume, el a căutat-o în alta, imaginară (autorul demontează piesă cu piesă mecanismul credinţei religioase):

> [P]rintr-o dulce iluzie, el şi-a *făurit o altă patrie*, un *azil*, unde, departe de tirani, el a aflat drepturile fiinţei sale; şi de aici a rezultat o nouă dezordine. Iubind o *lume imaginară*, omul a dispreţuit-o pe cea a Naturii; pentru *speranţe* himerice, el a neglijat *realitatea*. Viaţa lui n-a mai fost decât o *călătorie obositoare*, un vis *penibil*; corpul lui, o *închisoare*, obstacol al fericirii sale; şi pământul, un loc de *exil* şi de *pelerinaj* pe care n-a mai găsit de cuviinţă să-l cultive. Atunci, *o lenevie sacră s-a stabilit în lumea politică*; câmpurile s-au pustiit, imperiile s-au depopulat, monumentele au fost ignorate; şi din toate părţile ignoranţa, superstiţia, fanatismul, îmbinându-şi efectele, au multiplicat distrugerile şi ruinele."[1]

Spiritul ruinelor avertizează apoi (în Cap. XII: „Leçons des temps passés, répetées sur les temps présents") că experienţa trecutului se repetă în prezent, evocând războiul dintre creştini şi musulmani în numele credinţei (fiecare dintre părţi se roagă Dumnezeului său să-şi distrugă duşmanul) şi concluzionând că un Dumnezeu „bizar şi capricios", „contradictoriu şi perfid", „tiran feroce" care întinde capcane, pedepseşte răul pe care tot el îl permite, vede crima şi nu o împiedică, face legi pe care le revocă, acordă favoruri fără motiv nu poate fi decât o invenţie a omului în conformitate cu propria-i fire: „Nu Dumnezeu a făcut omul după chipul său; ci omul l-a făcut pe Dumnezeu după al său, i-a dat spiritul său, [...] i-a transmis judecăţile sale [...]. Şi atunci când în acest amestec s-a descoperit în contradicţie cu propriile-i principii, afectând o umilinţă ipocrită, şi-a taxat raţiunea drept neputincioasă şi a numit *mistere ale lui Dumnezeu* absurditătile judecăţii sale"[2]. Din rândul acestor spirite slabe s-au ridicat apoi anumiţi *„impostori* care şi-au zis *confidenţii lui Dumnezeu* şi care, erijându-se în doctori ai oamenilor, au deschis căile minciunii şi ale nedreptăţii: au conferit merite unor practici indiferente sau ridicole, au transformat în virtute adoptarea anu-

[1] *Ibid.*, pp. 222-223.
[2] *Ibid.*, p. 229.

mitor gesturi, pronunţarea anumitor cuvinte, articularea anumitor nume; au transformat în delict mâncatul anumitor cărnuri, băutul anumitor licori în anumite zile mai mult decât în altele"[1]. (E vorba, evident, de casta preoţilor şi, implicit, de instituţia Bisericii, fondată pe dogme şi ritualuri arbitrare.) Spiritul se adresează „oamenilor credulii", cărora le cere să-i arate eficacitatea practicilor religioase, respectiv dacă acestea au schimbat ceva în cursul naturii de-a lungul secolelor şi dacă i-au făcut pe oameni mai fericiţi; pe de altă parte, el sugerează că ideea de penitenţă e incompatibilă cu ideea unui Dumnezeu bun, iar dacă decretele acestuia au prevăzut totul, credinţa că rugăciunile oamenilor le-ar putea schimba nu mai are niciun sens.

Alte capitole ale cărţii relevă cauzele conflictelor religioase, concluzia autorului fiind că la originea acestora se află ideea că fiecare religie sau sectă deţine adevărul revelat de Dumnezeu şi că aceste conflicte sunt cu atât mai violente cu cât „obiectele pe care se fondează, fiind inaccesibile simţurilor, aşadar imposibil de demonstrat, opiniile fiecăruia nu au drept regulă şi bază decât capriciul şi voinţa"[2]. Într-un alt capitol (Cap. XXII: „Origine et filiation des idées religieuses"), sunt analizate originile şi istoria ideilor religioase care, consideră autorul, au fost impuse prin forţă şi autoritate, inculcate prin educaţie şi întreţinute prin exemplu şi obişnuinţă. Aceste „coduri" au fost create în anumite circumstanţe istorice şi derivă unele din altele într-un fel de ordine genealogică, dat fiind că ele se inspiră dintr-un fond comun de idei pe care fiecare îl modifică după bunul plac. O analiză raţională le-ar distruge însă, ineluctabil, misterul, relevând următoarele: dacă faptele extraordinare despre care vorbesc toate religiile (metamorfoze, apariţii, dialoguri divine etc.) au fost într-adevăr fapte istorice, înseamnă că natura de atunci era complet diferită şi că oamenii de acum nu au nimic în comun cu cei de atunci; dacă, dimpotrivă, aceste fapte nu au existat în ordinea fizică, ci au fost create de credinţă, trebuie înţeles modul cum au apărut în imaginaţie şi de ce: o explicaţie ar putea fi aceea că aceste poveşti fabuloase au un sens figurat, o alta că faptele percepute drept miraculoase sunt în realitate obişnuite, însă au

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*, p. 280.

fost denaturate prin vicii ale limbajului (confuzia semnelor utilizate în locul obiectelor, echivocul cuvintelor, imperfecţiunea scriiturii etc.); astfel, aflăm că zeii nu reprezintă decât forţe fizice ale naturii personificate, astfel încât toate dogmele teologice despre originea lumii, natura divină, revelaţia legilor divinităţii, apariţia acesteia ş.a.m.d. nu sunt decât povestiri ale evenimentelor astronomice, naraţiuni figurate şi simbolice ale mişcării constelaţiilor şi însăşi ideea de Dumnezeu reprezintă, în modelul ei primitiv, ideea forţelor fizice ale universului, considerate mai întâi drept agenţi ai fenomenelor naturale, ca astre, ca materie a lumii vizibile, iar apoi drept calităţi abstracte (spaţiul, durata etc.); în fine, ideea de divinitate n-a fost o revelaţie miraculoasă, ci un produs natural al gândirii, o operaţiune a spiritului uman produsă prin progresul cunoaşterii lumii fizice şi a agenţilor ei[1]. În concluzia capitolului, autorul (prin vocea sa fictivă) consideră că ideile religioase sunt plăsmuiri ale minţii omeneşti care n-au făcut până acum decât să dăuneze fericirii oamenilor şi păcii naţiunilor:

> [D]acă rezumăm istoria întreagă a spiritului religios, vedem că ea n-a avut ca autor, în principiu, decât senzaţiile şi nevoile omului; că ideea de Dumnezeu n-a avut ca model decât forţele fizice, fiinţele materiale făcând binele sau răul, adică impresia de plăcere sau de durere; că, în formarea tuturor sistemelor sale, spiritul religios a urmat aceeaşi cale, aceleaşi procedee; că în toate dogma n-a încetat să reprezinte, sub numele de Dumnezeu, operaţiile Naturii, pasiunile şi prejudecăţile oamenilor [...] în fine, întreaga istorie a spiritului religios nu e decât aceea a incertitudinilor spiritului uman, care, plasat într-o lume pe care n-o înţelege, vrea să ghicească enigma; astfel, el imaginează cauze, scopuri, construieşte sisteme şi, visând înţelepciune şi fericire, se pierde într-un labirint de dureri şi iluzii.[2]

În fine, într-un alt capitol (Cap. XXIII: „Identité de but des Religions"), este atacată violent casta preoţilor, considerată a fi categoric imorală din următoarele considerente: pretutindeni preoţii au alcătuit *„societăţi secrete"* şi *„corporaţii* duşmane restului societăţii"; şi-au

1 *Ibid.*, p. 316.
2 *Ibid.*, pp. 359-360.

atribuit *„prerogative"* şi *„imunităţi"*, cu ajutorul cărora „au dominat celelalte clase"; „sub veşmântul sărăciei, au găsit secretul îmbogăţirii şi obţinerii tuturor plăcerilor"; „sub numele de *cerşetorie*, au perceput impozite mai mari decât regii"; sub numele de *„reculegere"* şi de *„evlavie"*, au trăit mereu „în trândăvie şi necuviinţă"; „au făcut din *cerşetorie* o *virtute*, dornici de a trăi liniştit din munca altuia"; au inventat ceremoniile religioase din dorinţa de a câştiga respectul maselor, „jucând rolul zeilor ai căror *interpreţi* şi *mediatori* au pretins că sunt pentru a-şi atribui toată puterea" şi având mereu „scopul de a conduce pentru propriul lor interes"; au consacrat şi au susţinut puterea despoţilor pentru a-şi atrage favorurile lor sau pentru a participa la guvernare, predicând însă *„moartea tiranilor"* pentru a se răzbuna pe dispreţul şi nesupunerea acestora; „au numit *impietate* ceea ce contravenea intereselor lor"; „s-au opus oricărei instrucţii publice pentru a exercita monopolul asupra ştiinţei"; în sfârşit, „peste tot şi oricând au găsit secretul de a trăi în pace în mijlocul anarhiei pe care au provocat-o, în siguranţă sub despotismul pe care l-au favorizat şi în abundenţă în mijlocul mizeriei, vânzând cuvinte şi gesturi oamenilor creduli.[1]

Volney îşi imaginează (după modelul Convenţiei) un guvern legislativ alcătuit din înţelepţi care să reglementeze viaţa religioasă astfel încât să nu mai existe conflicte, iar cetăţenii să poată trăi fericiţi într-o societate armonioasă. Aceşti legislatori i-ar chema în faţa lor pe reprezentanţii tuturor cultelor religioase, invitându-i să-şi expună pe rând argumentele în favoarea credinţei lor şi, constatându-le incompatibilitatea şi arbitrarul, le-ar adresa în final (Cap. XXIV: „Solution du problème des contradictions") un discurs cu rol de hotărâre judecătorească având drept obiectiv eliminarea influenţei civice funeste a ideilor religioase:

> [A]vând în vedere diversitatea şi opoziţia credinţelor de care sunteţi ataşaţi, vă întrebăm pe ce motive vă bazaţi convingerea: urmaţi un profet şi nu altul printr-o alegere gândită? Înainte de a adopta această doctrină în dauna alteia, le-aţi comparat? Sau le-aţi primit prin întâmplarea naşterii, sub imperiul obişnuinţei şi al educaţiei? Nu v-aţi născut creştini pe malurile Tibrului, mu-

[1] *Ibid.*, p. 369-370.

sulmani pe cele ale Eufratului, idolatri pe râurile Indusului, la fel cum v-aţi născut blonzi în regiunile reci şi bruneţi sub soarele african? Şi dacă opiniile voastre sunt efectul poziţiei voastre întâmplătoare pe pământ, al descendenţei, al imitaţiei, cum poate hazardul să devină pentru voi un motiv de convingere, un argument al adevărului?"

În fine, discordia dintre diversele credinţe religioase demonstrează că ea nu poate fi o luptă pentru adevăr, ci efectul vanităţii, al „voinţei de putere" a oamenilor:

> [N]u adevărul îl contestaţi, nu cauza lui o apăraţi, ci aceea a afectelor şi prejudecăţilor voastre; [...] altfel spus, că vreţi să faceţi să prevaleze nu *evidenţa* lucrului, ci *opinia* persoanei voastre, maniera voastră de a vedea şi a judeca. Voi vreţi să exercitaţi o *putere*, vreţi să vă satisfaceţi un interes, să vă arogaţi o prerogativă; e *lupta vanităţii voastre*.[1]

Soluţia păcii sociale e deci separarea definitivă a „sacrului" de „profan", i.e. a lumii laice (a societăţii civile) de cea religioasă, având în vedere incompatibilitatea lor funciară:

> [P]entru a trăi în armonie şi în pace, trebuie trasată o linie de demarcaţie între obiectele verificabile şi cele care nu pot fi verificate, aşadar separată printr-o barieră inviolabilă lumea fiinţelor fantastice de lumea realităţii; va să zică, trebuie eliminat întregul efect civil al opiniilor teologice şi religioase.[2]

Desigur, ideile antireligioase ale lui Volney au provocat reacţia adversă a teologilor, între care celebrul Joseph Priestley, care a găsit de cuviinţă să le dedice în 1797 un pamflet. La acesta, Volney a răspuns prompt într-un text ce expune logic toate argumentele sale în favoarea ateismului. El începe cu apărarea cărţii sale, arătând că:

> [P]rin intermediul opiniilor contrastante pe care le-am combătut, ea respiră în general un spirit de îndoială şi de incer-

[1] *Ibid.*, p. 376.
[2] *Ibid.*, pp. 377-378.

titudine care mi s-a părut cel mai potrivit cu slăbiciunea judecăţii omeneşti şi cel mai propriu perfecţionării sale, prin aceea că lasă o poartă deschisă unor adevăruri noi, în vreme ce spiritul de certitudine şi de credinţă fixă, limitându-ne progresul la o primă opinie primită, ne leagă de hazard şi, poate fără întoarcere, de jugul erorii şi al minciunii, cauzând cele mai mari dezordini în stratul social; căci, îmbinându-se cu pasiunile, se transformă în fanatism care, uneori de bună credinţă şi alteori ipocrit, întotdeauna intolerant şi despotic, atacă tot ce nu este el, se pretinde persecutat atunci când e slab, devine persecutor atunci când e puternic şi întemeiază o religie de teroare care aneantizează toate facultăţile şi demoralizează toate conştiinţele; în vreme ce, fie sub aspect politic, fie sub aspect religios, spiritul îndoielii se leagă de ideile de *libertate*, de *adevăr*, de *geniu*, spiritul certitudinii se leagă de ideile de *tiranie*, de *abrutizare* şi de *ignoranţă*.

De asemenea, întrucât, deschizând cartea naturii – mult mai autentică şi mult mai uşor de citit decât foile de hârtie înnegrite în greacă sau ebraică, deoarece consider că diferenţa de opinie dintre treizeci sau patruzeci de religii şi dintre două sau trei mii de secte n-a adus şi nu aduce nici cea mai mică schimbare în ordinea fizică şi deoarece consider că succesiunea anotimpurilor, mersul Soarelui, cantitatea de ploaie şi de timp frumos sunt la fel pentru locuitorii fiecărei ţări, creştini, musulmani, idolatri, catolici, protestanţi etc. etc. –, sunt îndemnat să cred că universul este guvernat de alte legi ale dreptăţii şi ale înţelepciunii decât cele presupuse de un egoism îngust şi intolerant. Şi întrucât am remarcat, trăind cu oameni de culte foarte diferite, că au moravuri asemănătoare, altfel spus, că în fiecare sectă creştină, mahomedană şi chiar printre oameni ce nu aparţin niciuneia am găsit unii care practicau toate virtuţile particulare sau publice, şi aceasta fără afectare, în vreme ce alţii, vorbind fără încetare despre Dumnezeu şi religie, se dedau la toate obiceiurile perverse condamnate de propria credinţă, am fost convins că partea morală e singura esenţială, fiind singura de-

monstrabilă, şi am conchis că nu există decât două religii pe lume: cea a *bunului-simţ* şi a *bunătăţii* şi cea a *răutăţii* şi a *ipocriziei*.[1]

În ceea ce-l priveşte pe **Thomas Jefferson** (1743-1826), principalul autor al Declaraţiei de Independenţă din 4 iulie 1776 şi unul dintre fondatorii S.U.A., se cuvine subliniat în acest punct militantismul său neobosit pentru afirmarea libertăţii de gândire şi de exprimare drept principii de bază ale democraţiei liberale americane. Astfel, de pildă, în *A Bill for Establishing Religious Freedom* (*Proiect de lege pentru stabilirea libertăţii religioase*), promulgat de Adunarea Generală a Statului Virginia în 1779, el consideră că, întrucât opiniile şi credinţele oamenilor nu depind de voinţa lor, ci urmează involuntar adevărul care li se impune conştiinţei la un moment dat, gândirea lor trebuie să rămână liberă, căci orice încercare de a o constrânge nu conduce decât la obiceiuri ipocrite şi meschine. Jefferson deplânge strădania puterilor laice şi ecleziastice de până atunci de a impune opinii şi moduri de a gândi pe care le-au considerat a fi singurele adevărate, aşadar perfecte, strădanie care „a menţinut false religii în cea mai mare parte a lumii şi în toate timpurile"[2]. În consecinţă, el susţine că drepturile civile nu trebuie să depindă de opiniile religioase, mai mult decât de oricare altele, cum ar fi cele în materie de fizică sau geometrie, căci *„opiniile oamenilor nu sunt obiectul guvernării civile, nici nu se află sub jurisdicţia acesteia"*[3]. Prin vocea lui Jefferson, Adunarea Generală a Statului Virginia proclama că: „Niciun om nu va fi constrâns să frecventeze sau să susţină niciun cult religios, nici nu va fi agresat pentru ideile sale religioase, ci toţi oamenii vor fi liberi să profeseze şi să-şi susţină prin argumente opiniile lor în materie de religie, iar aceasta nu va afecta drepturile lor civile"[4].

[1] *Reponse de Volney au docteur Priestley sur un pamphlet intitulé: Observations sur les progres de l'infidelité, avec des remarques critiques sur les écrits de divers incrédules modernes, et particulerement sur* Les Ruines *de M. Volney* , în Volney, *ed. cit.*, tome second, p. 16-18.

[2] *The American Age of Reason. Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, Thomas Paine*, Progress Publishers, Moscow, 1977, p. 112.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

Într-un alt text, *Notes on the State of Virginia. An Answer to Certain Queries* (*Note despre statul Virginia. Răspuns la câteva chestiuni*), Jefferson deplânge persecuţia în secolul anterior a quakerilor de către Biserica Anglicană din Virginia, când aceasta avea puteri depline, pentru a sublinia importantele progrese legislative în problema intoleranţei religioase: astfel, Convenţia din mai 1776 a declarat ca drept natural exercitarea liberă a religiei, iar în octombrie 1776, acelaşi for legislativ a abrogat legile care acordau salarii clerului, pentru ca în 1779 această măsură să fie făcută permanentă. Autorul e pe deplin convins că „raţiunea şi gândirea liberă sunt singurii agenţi eficienţi împotriva erorii", în vreme ce coerciţia produce inevitabil uniformitatea de opinie, care nu e de dorit, nici măcar în cazul religiei:

> Diferenţa de opinie este avantajoasă în religie, căci mai multe secte au rolul de *censor morum* între ele. Poate fi obţinută uniformitatea? Milioane de victime inocente, de la introducerea creştinismului, au fost arse, torturate, amendate, închise; şi totuşi n-am avansat nici măcar cu un inch spre uniformitate. Care a fost efectul coerciţiei? De a face jumătate din oameni proşti şi cealaltă jumătate ipocriţi. De a susţine ticăloşia şi eroarea pe tot pământul.[1]

Autorul consideră drept exemplu demn de urmat statele Pennsylvania şi New York, care au dăinuit fără *establishmenturi* religioase şi chiar au prosperat fără a fi tulburate de disensiuni de această natură, căci: „Ele au descoperit că modul de a reduce la tăcere disputele religioase e să nu le dai atenţie"[2].

Idei emancipatoare aflăm şi în corespondenţa lui Thomas Jefferson. Spre exemplu, într-o scrisoare adresată lui William Short la 31 octombrie 1819, el se declară epicurian, considerând doctrina lui Epicur „a conţine tot ce e raţional în filosofia morală pe care ne-au lăsat-o Grecia şi Roma"[3]. Pe de altă parte, condamnă calomniile la adresa acestuia şi denaturările filosofiei sale de către stoici, mai cu seamă prin vocea răsunătoare a lui Cicero, al cărui prototip

1 *Ibid.*, p. 116.
2 *Ibid.*, p. 117.
3 *Ibid.*, p. 127.

consideră că a fost Platon, „elocvent ca şi el, propagând misticisme incomprehensibile pentru mintea omenească"; iar acesta, la rândul lui, a fost luat ca model şi chiar divinizat de către diferite secte creştine, întrucât „în concepţiile lui ceţoase, acestea au aflat o bază de întuneric impenetrabil pe care să construiască invenţii delirante"[1]. În încheierea scrisorii, Jefferson sintetizează în câteva axiome principiile de bază ale doctrinei lui Epicur, e.g.:

> [Doctrina] *Morală*
> Fericirea este scopul vieţii. Virtutea este baza fericirii.
> Utilitatea, încercarea virtuţii. [...]
> Netulburarea [*ataraxia*] este absenţa durerii, adevărata fericire.
> *Summum bonum* e să nu ai dureri trupeşti şi tulburări ale conştiinţei.
> Netulburare a trupului, linişte a minţii.
> Pentru a obţine liniştea minţii trebuie evitate dorinţa şi teama, cele două boli principale ale minţii.
> Omul este un agent liber.
> Virtutea constă în: 1. Prudenţă. 2. Cumpătare. 3. Curaj. 4. Dreptate.
> Lor li se opun: 1. Nebunia. 2. Dorinţa. 3. Teama. 4. Prefăcătoria.[2]

Un filosof american emblematic pentru secolul luminilor şi, la rândul lui, unul dintre fondatorii S.U.A. a fost **Thomas Paine** (1737-1809). Inspirat de Revoluţia franceză, la care, aidoma compatriotului său Thomas Jefferson, a fost martor şi, într-o anumită măsură, actor, acesta a publicat în 1794, la New York, tratatul anticlerical *The Age of Reason* (*Epoca raţiunii*), a cărui principală miză, formulată într-un „Cuvânt înainte", e de a postula libertatea absolută de gândire, aşadar dreptul fiecăruia de a avea o opinie diferită, căci: „Cel care îi neagă celuilalt acest drept ajunge să fie sclavul propriei opinii, întrucât îşi înlătură dreptul de a şi-o schimba"[3]. Afirmându-şi, conform idealului iluminist, încrederea în raţiune ca „cea mai redu-

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] Thomas Paine, *Epoca raţiunii*, trad. Alexandru Anghel, Ed. Herald, Bucureşti, 2017, p. 39.

Thomas Paine (1737-1809)

tabilă armă împotriva greşelilor de orice fel", Paine mărturiseşte că intenţia de a scrie o carte despre religie i-a fost precipitată de Revoluţia franceză, care a condus în Franţa la abolirea ordinii clericale şi a „tuturor lucrurilor care ţineau de sistemele religioase şi de articolele de credinţă obligatorii"; mai mult decât atât, a considerat necesară scrierea acestei cărţi[1].

Aidoma lui Voltaire, autorul se consideră un deist, afirmându-şi credinţa într-un singur Dumnezeu, dar, în acelaşi timp, lipsa de credinţă în Biserică şi în dogmele bisericeşti. „Propria mea minte este biserica mea", declară el, considerând toate instituţiile naţionale bisericeşti a nu fi nimic altceva decât „născociri omeneşti, clădite pentru a îngrozi şi a înrobi neamul omenesc, şi pentru a monopoliza puterea şi profitul"[2]. Astfel, fiecare biserică naţională (fie iudaică, fie creştină, fie musulmană etc.) a fost fondată „pretinzând că posedă o misiune specială de la Dumnezeu, comunicată anumitor indivizi":

1 *Ibid.*, p. 41.
2 *Ibid.*, p. 42.

evreii îl au pe Moise, creştinii pe Iisus Hristos, iar turcii pe Mahomed, „ca şi cum calea către Dumnezeu nu era deschisă fiecărui om în mod egal"; fiecare dintre aceste biserici „ne pun înainte anumite cărţi pe care le numesc *revelaţie* sau Cuvântul lui Dumnezeu" şi, de asemenea, fiecare „o acuză pe cealaltă de necredinţă", astfel încât devine perfect naturală concluzia (formulată de autor) de a nu crede în niciuna[1]. Paine atenţionează că revelaţia religioasă înseamnă un mesaj comunicat nemijlocit de Dumnezeu omului, astfel încât „este o contradicţie în termeni şi în ceea ce priveşte ideile să numim revelaţie ceea ce ajunge la noi la mâna a doua, fie prin vorbă, fie în scris"[2]. Sunt puse astfel sub semnul întrebării toate pretinsele revelaţii ale „aleşilor lui Dumnezeu" invocaţi de toate religiile.

Paine subliniază legătura dintre mitologia creştină şi cea păgână, conform căreia oamenii excepţionali erau consideraţi fii ai unor zei, iar zeii puteau avea relaţii amoroase cu femei; această mitologie, încă la modă atunci când s-a născut povestea lui Iisus Hristos fiul lui Dumnezeu, i-a pregătit pe oameni să creadă o atare istorie incredibilă. Mai mult, Paine consideră (în consens, de altfel, cu iluminiştii francezi) că, deşi mitologia creştină e alcătuită parţial din mitologia păgână şi parţial din tradiţiile iudaice, „miturile creştine sunt mai absurde şi mai ridicole decât cele păgâne", dând ca exemplu mitul lui Hristos care a apărut pe lume pentru a mântui omenirea de „păcatul originar": aceasta a avut ca sursă de inspiraţie mitul revoltei titanilor împotriva lui Jupiter (în mod analog, Satan s-a revoltat împotriva lui Dumnezeu) şi mitul iudaic al lui Adam şi al Evei, iar mitul sacrificiului christic a fost inspirat din miturile păgâne ale lui Mithra, Osiris etc.

Autorul dezvăluie în continuare modul în care a fost fondată dogmatica creştină, prin manipularea *ad libitum* a textelor cunoscute de către nişte oameni despre care nu se ştie nimic în afară de faptul că au fost numiţi în mod generic „Biserică"; aşadar, nu există nicio dovadă că aceste texte ar fi într-adevăr „Cuvântul lui Dumnezeu":

> Când mitologii Bisericii şi-au statornicit sistemul, aceştia au strâns toate scrierile pe care le puteau găsi şi le-au gestionat după

[1] *Ibid.*, p. 44.
[2] *Ibid.*

cum au vrut. Noi nu știm cu certitudine dacă scrierile care acum poartă numele de Vechiul și Noul Testament se află în aceeași stare în care cei ce le-au adunat spun că le-au găsit sau dacă le-au adăugit, le-au modificat, le-au abreviat sau le-au cosmetizat.

Oricum ar sta lucrurile, ei au hotărât prin *vot* care dintre cărțile pe care le-au strâns ar trebui sau nu ar trebui să fie Cuvântul lui Dumnezeu. Au respins mai multe dintre ele, pe altele le-au votat ca fiind îndoielnice (precum cărțile numite apocrife), iar acele cărți care au avut majoritatea voturilor au fost alese pentru a fi Cuvântul lui Dumnezeu. Dacă ar fi votat altfel, toți oamenii, din moment ce-și spuneau creștini, ar fi crezut altceva – întrucât credința unora izvorăște din votul celorlalți. Nu știm nimic despre cei care au făcut toate aceste lucruri. Ei și-au dat numele general de Biserică, acest lucru fiind tot ce știm despre chestiunea de față.[1]

După cum afirmă Paine, o altă dovadă a faptului că textele biblice nu pot fi revelații divine sau „Cuvântul lui Dumnezeu" e că revelația înseamnă „comunicarea unui lucru pe care persoana căreia lucrul respectiv îi este revelat nu îl cunoștea mai înainte", astfel încât ea nu poate fi aplicată la niciun eveniment petrecut pe Pământ „al cărui actor sau martor este însuși omul"; drept urmare, toate părțile istorice și anecdotice ale Bibliei, care „reprezintă aproape totalitatea acesteia", nu sunt în înțelesul cuvântului revelație, deci nu pot fi considerate „Cuvântul lui Dumnezeu"[2]. Mai mult decât atât, consideră Paine în consens cu baronul d'Holbach, poveștile biblice, care vorbesc în cea mai mare parte despre fapte obscene, execuții feroce, răzbunări sângeroase și alte atrocități ne fac mai degrabă să conchidem că ar fi mai potrivit să le numim „cuvântul unui demon decât Cuvântul lui Dumnezeu. Este o istorie plină de răutate care a slujit la coruperea și abrutizarea neamului omenesc, iar cât mă privește, o disprețuiesc cu sinceritatea cu care disprețuiesc tot ceea ce este plin de cruzime"[3]. În fapt, Vechiul Testament este o colecție heteroclită de texte din autori diferiți și aparținând unor genuri diferite, care nu formează un tot unitar: astfel, Psalmii și Cartea lui Iov sunt scrieri în care apar, concede

[1] *Ibid.*, p. 54.
[2] *Ibid.*, p. 55.
[3] *Ibid.*, p. 56.

autorul, „sentimente înalte referitoare la puterea și bunătatea Atotputernicului", însă acestea nu sunt mai presus de alte compoziții anterioare pe aceleași subiecte; pildele sunt o colecție instructivă de lecții morale, însă „inferioare ca pătrundere față de pildele spaniolilor"; iar celelalte părți cunoscute sub numele de „profeți" sunt „operele poeților și predicatorilor itineranți evrei, care amestecau laolaltă poezie, anecdotă și devoțiune"[1]. Autorul atrage atenția asupra sensului originar al cuvântului *profet*, care era de fapt termenul biblic pentru *poet*, iar cuvântul *profeție* însemna arta poetică (de a face poezie) și, în același timp, arta de a interpreta poezie cu acompaniament de instrumente muzicale; astfel, de pildă, despre Saul se spune că făcea parte dintre profeți și că profetiza, dar nu ni se spune ce anume, dat fiind că, de fapt, „nu aveau nimic de spus, căci acești profeți erau o ceată de muzicanți și poeți, iar Saul s-a alăturat vocilor lor, lucru care a fost numit *profețire*"[2]. Alte exemple invocate în acest sens sunt Debora și Barac, „numiți profeți [...] fiindcă au compus poezia sau cântecul ce le poartă numele", David, considerat profet pentru că era muzician și cunoscut drept autorul Psalmilor, în schimb, Avraam, Isaac și Iacov nu au fost numiți profeți, căci nu rezultă din nicio relatare că știau să cânte sau să compună versuri. Concluzia tranșantă a autorului e că schimbarea continuă a înțelesului cuvintelor, nevoia unei limbi universale care face necesară traducerea, erorile traducătorilor, copiștilor și tipografilor reprezintă în sine dovezi că „limbajul omenesc, fie că este vorbit sau tipărit, nu poate fi vehiculul Cuvântului lui Dumnezeu"[3].

Mai departe, Paine pune în discuție, tot în tradiția lui Spinoza, contradicțiile din Noul Testament, începând chiar cu titlul: poate Dumnezeu, despre care se spune că e infailibil, să aibă două dorințe, una veche și alta nouă? În ce-l privește pe Iisus Hristos, el consideră că, dacă ar fi avut intenția să întemeieze o nouă religie, ar fi fost firesc să fi scris sau să fi pus pe cineva să consemneze preceptele sale în timpul vieții și nu după moartea sa. În legătură cu natura lui divină, autorul subliniază că Iisus a fost fiul lui Dumnezeu la fel ca toți oame-

1 *Ibid.*, p. 57.
2 *Ibid.*, p. 59.
3 *Ibid.*, p. 61.

nii, căci Dumnezeu este părintele tuturor. Cele patru evanghelii nu ne oferă istoria vieții lui, ci doar anecdote disparate despre el, din care deducem că a fost predicator nu mai mult de 18 luni; probabil nu știa să scrie dat fiind că părinții lui erau foarte săraci, după cum rezultă din episodul nașterii sale; intenția lui nu pare să fi fost aceea de a fonda o doctrină religioasă, ci de a-i convinge pe oameni să practice virtuțile morale și să creadă într-un singur Dumnezeu; modul în care a fost prins dovedește că nu era prea cunoscut și că se întâlnea cu adepții lui în secret, întrucât i se interzisese să predice în public; Iuda nu l-ar fi putut trăda așa cum a făcut-o decât dacă ar fi stat ascuns, însă ideea de ascundere nu numai că nu se potrivește cu divinitatea lui recunoscută, ci denotă și o anumită slăbiciune, dacă nu chiar lașitate, iar trădarea și capturarea sa dovedesc că nu avea intenția să fie prins și crucificat[1]. Despre cele patru evanghelii ale Noului Testament nu se știe nici cine au fost autorii lor, nici care a fost limba originară în care au fost scrise; ele relatează evenimentele după ce au avut loc și în multe situații se contrazic reciproc, sunt scrieri anecdotice și, în concluzie, nu pot fi considerate revelații. Celelalte părți ale Noului Testament, exceptând cartea enigmelor numite Apocalipsă, reprezintă o colecție de epistole care ar putea să fie la fel de bine autentice sau contrafăcute.

Ceea ce este cert – afirmă autorul în continuare – e că biserica creștină a întemeiat un sistem religios în contradicție cu caracterul omului al cărui nume îl poartă: „A instituit o religie înclinată spre pompă și venituri, pretinzând că imită o persoană a cărei viață a fost caracterizată de umilință și sărăcie"[2]. El mai sugerează posibilitatea ca doctrina răscumpărării să fi fost fabricată de Biserică „cu scopul de a construi și de a avansa pornind de la ea toate acele răscumpărări secundare și pecuniare" (absolviri, dispense, indulgențe etc.), căci pare evident că „teoria sau doctrina răscumpărării are la bază ideea dreptății pecuniare și nu pe cea a dreptății morale"[3]. Mai mult decât atât, autorul afirmă că sistemul religiei creștine poate fi considerat chiar un fel de ateism, un fel de negare religioasă a lui Dumnezeu, căci el pro-

[1] *Ibid.*, pp. 25-26.
Ibid., p. 65.
Ibid., p. 66

povăduieşte mai degrabă credinţa într-un om decât în Dumnezeu[1]. Pe de altă parte, religia, întrucât înseamnă „credinţa într-un Dumnezeu şi practicarea adevărului moral", nu poate avea legătură cu misterul, care se opune adevărului moral aşa cum obscuritatea se opune luminii: „Este o negură născocită de om care ascunde adevărul şi îl denaturează. Adevărul nu se învăluie niciodată pe sine în mister"[2].

Cea de a doua parte a lucrării lui Paine a fost scrisă în octombrie 1795, după ce autorul fusese închis la Luxembourg din ordinul lui Robespierre şi apoi, după căderea acestuia, eliberat şi invitat să se alăture Convenţiei. La început, el demonstrează că părţile din Vechiul Testament atribuite lui Moise au fost de fapt scrise cu câteva sute de ani după moartea acestuia de către oameni foarte ignoranţi şi stupizi. Ideea „poporului ales", afirmă el, nu-i decât o minciună ordinară scornită de preoţi, căci un astfel de popor ar fi trebuit să fie un exemplu moral pentru umanitate şi nu un model de cruzime şi barbarie:

> Dacă ne-am permite să presupunem că Atotputernicul ar distinge vreun popor cu numele de *popor ales*, ar trebui totodată să presupunem că acel popor a fost un exemplu de cea mai pură pietate şi omenie pentru tot restul lumii, iar nu un popor de huligani şi ucigaşi cum au fost vechii evrei; un popor care, fiind corupt şi luându-se după monştri şi impostori precum Moise şi Aaron, Iosua, Samuel şi David, s-a distins, faţă de toate celelalte popoare de pe cuprinsul pământului, prin barbarie şi ticăloşie.
>
> Dacă nu ne vom închide ochii şi nu ne vom împietri inimile cu încăpăţânare, nu vom avea cum să nu vedem – în pofida tuturor lucrurilor impuse minţii de acea superstiţie demult statornicită – că denumirea măgulitoare de *popor ales* nu este altceva decât o *minciună* pe care preoţii şi conducătorii evreilor au născocit-o pentru a acoperi josnicia propriului caracter, şi pe care preoţii creştini, uneori la fel de corupţi şi de multe ori la fel de cruzi, şi-au afirmat credinţa în ea.[3]

[1] *Ibid.*, p. 75.
Ibid., pp. 104-105.
Ibid., pp. 158-159.

În ceea ce-l priveşte pe Iisus, protagonistul Noului Testament, Paine afirmă că, în primul rând, e la fel de posibil ca acesta să fi existat sau nu, însă principala problemă nu e existenţa sa, ci fabula despre el din Noul Testament şi doctrina instituită pe baza ei; această poveste, consideră autorul, „este blasfemator de obscenă", semănând cu aventurile amoroase ale lui Jupiter cu Leda sau cu Europa (Maria rămâne însărcinată după vizita Sf. Duh, însă din evanghelia după Matei aflăm că ea a avut mai mulţi copii, băieţi şi fete)[1]. În continuare, Paine relevă şi alte contradicţii izbitoare între relatările evangheliştilor, care, în opinia sa, sunt suficiente pentru a demonstra că istoria lui Iisus este falsă, aşadar religia creştină este lipsită de fundament (atât istoric, cât şi moral): „Ar putea vreun om care cugetă în mod serios să-şi rişte fericirea viitoare prin credinţa într-o poveste imposibilă din punct de vedere natural, opusă oricărei idei de decenţă şi relatată de persoane deja suspectate că mint?"[2] Mai întâi, genealogia lui Iisus diferă de la Luca la Matei; apoi, povestea „imaculatei concepţii" nu e menţionată de Marcu şi Ioan şi diferă la Matei şi Luca (primul afirmă că îngerul i s-a arătat lui Iosif, iar celălalt că i s-a arătat Mariei); povestea lui Irod, care ar fi poruncit uciderea pruncilor, e menţionată numai de Matei; despre crucificarea lui Iisus, Marcu susţine că ar fi avut loc la 9 dimineaţa, iar Ioan spune că la ora prânzului; inscripţia pusă peste el când a fost crucificat diferă de la un autor la altul; spre deosebire de Matei, ceilalţi evanghelişti nu menţionează niciun cutremur, niciun mormânt care să se fi deschis după crucificare; numai Matei afirmă că mormântul lui Iisus a fost sigilat şi pus sub pază; dacă Ioan susţine că numai Maria Magdalena a venit la mormânt în timpul nopţii, Matei spune că ar fi ajuns şi Maria în zori, iar Luca afirmă că ar fi venit şi alte femei; apariţia post mortem a lui Iisus în faţa apostolilor ar fi avut loc, după Luca, în Ierusalim iar după ceilalţi, în Galileea, singurul lucru asupra căruia au fost de acord fiind că această apariţie a fost secretă, ceea ce ridică o întrebare cu privire la pretinsa misiune divină a lui Iisus: oare apariţia lui nu trebuia cunoscută de toată lumea?

[1] *Ibid.*, pp. 201-202.
[2] *Ibid.*, p. 205.

Autorul conchide că toate aceste neconcordanţe şi dezacorduri între relatări, precum şi dezordinea faptelor istorice demonstrează că evangheliile nu au fost scrise „nici de oamenii numiţi apostoli şi nici de şarlatani care au căzut la înţelegere", ci de persoane fără legătură între ele, mult timp după ce faptele respective s-au petrecut[1]. Biserica a decis prin vot care dintre ele să fie considerate „Cuvântul lui Dumnezeu", însă dispute privind autenticitatea lor au existat de la bun început, dovadă cea dintre Augustin şi Faust, din jurul anului 400; pe de altă parte, mai multe secte, între care marcioniţii, maniheenii, corintienii, severienii etc., au respins drept false scrierile din Noul Testament, însă insistenţele Bisericii au eliminat opoziţia. Autorul afirmă tranşant că „nimic nu poate fi mai bizar decât hotărârea cuvântului lui Dumnezeu prin vot" şi, în consecinţă, cei care îşi întemeiază credinţa pe o astfel de autoritate „aşază omul în locul lui Dumnezeu şi nu au niciun fundament adevărat pentru fericirea viitoare", căci „nu este, totuşi, o crimă, ci devine criminală când se opune condamnării"[2].

Nici celelalte personaje sacre nu scapă de critica tăioasă a autorului Epocii raţiunii. Moise, de pildă, e numit „acel asasin şi şarlatan de frunte"[3], iar Pavel „a fost exact aşa cum îi considera el pe alţii: un smintit", dat fiind că deducea ideea nemuririi din repetarea periodică a ciclului vegetal[4]. Nici în privinţa epistolelor acestuia nu există dovezi că ar fi fost într-adevăr scrise de el. Pavel nu pretindea că ar fi asistat la învierea lui Iisus şi că ar fi crezut în ea, iar povestea loviriii lui de trăsnet în drum spre Damasc nu are nimic miraculos. Despre caracterul lui, autorul afirmă că ar fi avut un mare grad de violenţă şi fanatism, căci

> a persecutat cu aceeaşi fervoare cu care avea să propovăduiască mai apoi; lovitura pe care a suferit-o i-a schimbat gândirea, fără a-i modifica alcătuirea, rămânând acelaşi fanatic şi atunci când a devenit creştin. Astfel de oameni nu reprezintă niciodată un bun exemplu moral indiferent de doctrina pe care o propovăduiesc. Ei se află întotdeauna la extremă atât în fapte, cât şi în credinţă.[5]

1 *Ibid.*, p. 220.
Ibid., p. 235.
Ibid., p. 228.
Ibid., p. 234.
Ibid., pp. 229-230.

Concluzia lui Paine cu privire la religia revelată aminteşte de diatribele baronului d'Holbach:

> Cele mai detestabile rele, cele mai oribile cruzimi şi cele mai mari nenorociri care au lovit neamul omenesc şi-au avut originea în acest lucru numit revelaţie sau religie revelată. Aceasta a fost cea mai dezonorabilă credinţă împotriva adevăratului caracter al divinităţii, cea mai păguboasă pentru moralitate şi pentru pacea şi fericirea omului răspândită vreodată de la începutul existenţei omului.
>
> Ar fi mai bine, cu mult mai bine, să lăsăm, dacă ar fi posibil, o mie de diavoli să se plimbe de capul lor şi să propovăduiască doctrina diavolilor, dacă ar exista aşa ceva, decât să lăsăm chiar şi un singur şarlatan şi monstru de felul lui Moise, Iosua, Samuel şi al profeţilor biblici să vină cu aşa-zisul cuvânt al lui Dumnezeu pe buze şi să se bucure de încrederea noastră.
>
> De unde s-au ivit toate uciderile oribile ale unor întregi popoare de bărbaţi, femei şi prunci, care umplu Vechiul Testament, de unde s-au ivit persecuţiile şi torturile sângeroase şi războaiele religioase care au îngropat între timp Europa în sânge şi cenuşă dacă nu din acest lucru lipsit de pietate numit religie revelată şi din credinţa monstruoasă că Dumnezeu i-a vorbit omului? Minciunile Vechiului Testament au produs-o pe una, iar minciunile celui Nou, pe cealaltă.[1]

Paine mai afirmă că, dacă în momentul apariţiei sale, creştinismul, fiind o religie persecutată, nu s-a putut impune cu sabia, în momentul când propovăduitorii lui au devenit suficient de puternici, au folosit-o, ca şi rugul; în plus, creştinismul se întemeiază pe Biblie, iar aceasta a fost de asemenea întemeiată prin sabie, „nu pentru a îngrozi, ci pentru a stârpi", căci „[e]vreii nu converteau pe nimeni, ci îi măcelăreau pe toţi"[2]. Rezultă că această religie nu ne învaţă nimic util din punct de vedere moral, ba mai mult, dogmele pe care e fondată sunt profund imorale:

[1] *Ibid.*, pp. 238-239.
[2] *Ibid.*, pp. 239-240.

> Ce am învăţat oare de la această prefăcătorie numită religie revelată? Nimic folositor omului şi tot ce este dezonorabil pentru Creatorul său. Ce ne învaţă Vechiul Testament? Jaf, cruzime şi crimă. Ce ne învaţă Noul Testament? Să credem că Atotputernicul a siluit o femeie logodită, iar acest fapt ar fi credinţă.[1]

Autorul subliniază falsa moralitate a doctrinei creştine invocând, între altele, dogma iubirii duşmanilor, predicată în general de cei mai mari persecutori; întrucât doctrina este ipocrită – consideră el –, e firesc ca „ipocrizia să acţioneze invers faţă de ce predică"[2]. Capetele de acuzare a creştinismului se înmulţesc vertiginos, într-o diatribă nimicitoare:

> Dintre toate sistemele religioase născocite vreodată nu există niciunul mai păgubitor pentru Atotputernicul, mai needificator pentru om, mai opus raţiunii şi mai contradictoriu în sine decât acest lucru numit creştinism. Prea absurd pentru a fi crezut, prea imposibil pentru a convinge şi prea incoerent pentru a fi practicat, acest sistem amorţeşte inima sau nu produce decât atei şi fanatici. Ca mecanism al puterii, acesta se află în slujba despotismului, iar ca mijloc de îmbogăţire, în slujba avariţiei preoţilor; însă cât priveşte binele omului în general, nu conduce la nimic nici aici, nici în lumea de dincolo.[3]

Deist, autorul consideră doctrina creştină jignitoare pentru însăşi ideea de divinitate, întrucât, prin dogmele ei, sugerează imoralitatea, aşadar imperfecţiunea acesteia:

> Evreii l-au transformat în ucigaşul neamului omenesc pentru a face loc religiei iudaice. Creştinii l-au transformat într-un sinucigaş şi în întemeietorul unei noi religii, pentru a întrece şi a exclude religia iudaică. Iar pentru a pretinde şi a accepta aceste lucruri, trebuie să fi presupus că puterea sa sau că înţelepciunea sa este imperfectă, sau că voinţa sa este schimbătoare.[4]

1 *Ibid.*, p. 240.
2 *Ibid.*, p. 242.
3 *Ibid.*, p. 245.
4 *Ibid.*, pp. 250-251.

În încheierea lucrării, Paine declară că scopul criticii sale e de a demonstra importanţa civică a afirmării libertăţii de opinie, căci „atunci când opiniile sunt libere în chestiuni ce ţin fie de guvernare, fie de religie, adevărul va fi până la urmă triumfător"[1]. Aceste idei, însă, au fost privite în general cu ostilitate în afara Franţei, astfel încât un alt filosof anticreştin britanic, Bertrand Russell, va observa după mai bine de un secol că Thomas Paine a reprezentat pentru contemporanii săi „un fel de întruchipare a satanei, un necredincios subversiv, răzvrătit împotriva lui Dumnezeu şi a regelui"[2].

Sfârşitul secolului luminilor a fost marcat de Revoluţia franceză, eveniment de maximă importanţă pentru istoria omenirii, care din punct de vedere ideologic poate fi considerat în cea mai mare măsură o punere în operă a proiectului iluminist. Începută în 1789 şi continuată până la începutul secolului următor sub diverse avataruri, revoluţia a iniţiat un amplu proces de laicizare („decreştinare") a societăţii, radicalizat vertiginos în contextul războiului şi al haosului intern. Astfel, dacă la 4 august 1789, Declaraţia Drepturilor Omului şi ale Cetăţeanului desfiinţa privilegiile clerului (odată cu cele ale „stării a doua", i.e. ale nobilimii) şi anula taxele percepute de acesta, proclamând totodată libertatea de opinie, inclusiv a opiniilor religioase, la 10 octombrie 1789, Adunarea Naţională Constituantă hotăra confiscarea proprietăţilor bisericeşti şi vinderea lor, iar la 12 iulie 1790, acelaşi for legislativ promulga Constituţia Civilă a Clerului, prin care Biserica intra în subordinea guvernului francez. În septembrie 1792, Adunarea Legislativă (succesoarea Adunării Naţionale Constituante) legaliza divorţul, în contradicţie cu doctrina catolică, şi trecea în sarcina statului registrele cu evidenţa stării civile. După proclamarea Primei Republici Franceze, la 21 septembrie 1792, anti-clericanismul devenea politică oficială, concretizată sub numele de Cultul Raţiunii, care înlocuia cultul lui Dumnezeu (se părea că Voltaire triumfase). Principiile acestui cult civic ateist, al cărui scop era atingerea perfecţiunii umanităţii prin atingerea adevărului şi a libertăţii cu ajutorul raţiunii, au

[1] *Ibid.*, p. 251.

[2] Bertrand Russell, *Soarta lui Thomas Paine*, în *De ce nu sunt creştin*, trad. de Mihaela Iacob, Ed. Minerva, Bucureşti, 1980, p. 119.

Inscripţie pe o biserică din Ivry-la-Bataille

fost stabilite de revoluţionarii radicali Jacques Hébert, Pierre Gaspard Chaumette, Antoine-François Momoro şi Joseph Fouché, sub influenţa ideilor iluministe. Fouché a decretat ca în toate jurisdicţiile sale să fie scoase crucile şi statuile din cimitire şi a instituit la 22 septembrie 1793 o nouă religie civică, într-o ceremonie numită „Masa lui Brutus", transformată ulterior în Sărbătoarea Raţiunii. Aceasta a fost instituită la 20 Brumar al anului II, conform noului calendar republican[1] (10 noiembrie 1793), sub direcţia lui Hébert, Momoro şi Chaumette, sub forma unor procesiuni şi ceremonii pseudo-religioase menite să le înlocuiască pe cele religioase anterioare. În timpul acestei campanii de decreştinare forţată, multe biserici din Franţa au fost transformate în „temple ale Raţiunii", cea mai importantă ceremonie fiind organizată în catedrala Nôtre-Dame din Paris, al cărei vechi altar creştin a fost înlocuit cu un altul dedicat Libertăţii, iar deasupra uşii a fost gravată inscripţia „Pentru Filosofie"; obiectul veneraţiei era Zeiţa Raţiunii, personificând Libertatea, reprezentată de o tânără femeie în carne şi oase, aidoma zeiţei Minerva înconjurată de vestale în veşminte albe romane dar arborând în acelaşi timp însemnele Revoluţiei: boneta frigiană a libertăţii şi panglica tricoloră. Însă, înainte de a apuca să devină noua religie scontată, Cultul Raţiunii a fost abolit, în primăvara anului 1794, de Maximilien Robespierre, care l-a înlocuit cu un cult deist numit Cultul Fiinţei Supreme şi i-a trimis pe toţi promotorii Cultului Raţiunii la ghilotină (vechile contradicţii dintre deişti şi atei, pe care Paul

[1] Calendarul republican începea cu primul an al Revoluţiei şi nu conţinea nicio referinţă la sfinţi, biserică sau evenimente creştine.

Hazard le considera drept principala cauză a disoluţiei doctrinei iluministe[1], şi-au aflat astfel expresia cea mai radicală, în dauna celor din urmă). Cu numai şase săptămâni înainte de a fi la rându-i ghilotinat, Robespierre organiza la Paris o festivitate grandioasă sub numele de Festivalul Fiinţei Supreme, care, în pofida intenţiilor autorului, pregătea de fapt întoarcerea divinităţii detronate. Aşa se face că, la finele Revoluţiei, noul dictator Napoleon Bonaparte va aboli ambele culte prin Legea Cultelor din 18 Germinal, Anul X (18 aprilie 1802), după ce, împăcându-se cu papa, va reinstaura oficial catolicismul în Franţa prin Concordatul din 1801. Dumnezeu a murit, trăiască Dumnezeu!

În secolul următor, revoluţionarul anarhist şi ateu Bakunin va face o radiografie critică a acestei nefericite restauraţii, considerându-l indirect responsabil pe deistul Rousseau, despre care afirmă necruţător că:

> Poate fi considerat adevăratul creator al reacţiunii moderne. În aparenţă scriitorul cel mai democratic al secolului al XVIII-lea, el ascunde în sine despotismul fără milă al omului de Stat. A fost profetul Statului doctrinar, cum Robespierre, discipolul său demn şi fidel, a încercat să-i devină marele preot. Auzindu-l pe Voltaire spunând că dacă nu ar fi existat Dumnezeu, ar fi trebuit inventat unul, Rousseau a inventat Statul suprem, Dumnezeul abstract şi suprem al deiştilor. Şi în numele Fiinţei supreme şi al virtuţii ipocrite comandate de Fiinţa supremă, Robespierre i-a ghilotinat pe hebertişti mai întâi, apoi pe însuşi geniul Revoluţiei, Danton, în persoana căruia a asasinat Republica, pregătind astfel triumful devenit, de atunci, necesar al dictaturii lui Bonaparte I. După acest triumf, reacţiunea idealistă a căutat şi a găsit servitori mai puţin fanatici, mai puţin teribili, măsuraţi după talia micşorată a burgheziei secolului nostru.[2]

În timpul Revoluţiei, s-a accentuat credinţa populară că Biserica este o forţă contrarevoluţionară responsabilă pentru gravele probleme sociale, politice şi economice ale Franţei, astfel încât, în haosul ce

---

[1] *Op. cit.*, p. 373.

[2] Mihail Alexandrovici Bakunin, *Dumnezeu şi Statul*, trad. de Alina Manca, Ed. Bastion, Timişoara, 2008, p. 94.

a urmat dizolvării Adunării Legislative, câteva sute de preoţi au fost asasinaţi în timpul masacrelor din septembrie 1792, iar alte sute au fost închişi. Persecuţia clerului a continuat cu şi mai mare virulenţă în timpul Terorii iacobine (septembrie 1793-iulie 1794), când preoţii care au refuzat să depună jurământul pe constituţie au fost ghilotinaţi, închişi sau deportaţi în coloniile penitenciare din Guyana, astfel încât până la sfârşitul Revoluţiei numărul pierderilor de vieţi omeneşti în rândul clerului s-a ridicat la câteva mii. Această hecatombă sinistră a generat în mentalitatea populară ideea unui nou martiriu creştin, astfel încât, în noua epocă începută în secolul următor, se va constata un puternic reviriment al credinţei odată cu reîntărirea rolului Bisericii în viaţa socială. Drept corolar, ateismul îşi va pierde, dacă nu definitiv, oricum pentru multă vreme, popularitatea.

Epoca modernă şi contemporană

E un fapt natural că Revoluţia franceză a creat premisele liberalismului şi ale gândirii libere (antidogmatice), care în secolul următor va lua alte forme radicale (socialism, nihilism, anarhism etc.), dând naştere în întreaga Europă unui întreg cortegiu de revendicări sociale culminând cu revoluţiile de la 1848 şi cu Comuna din Paris. Totodată, însă, prin contradicţiile ei insolvabile şi miile de victime inocente pe care le-a provocat, ea a generat şi o puternică reacţie adversă, în sensul consolidării vechilor valori ameninţate cu disoluţia. Desfiinţată de Revoluţie, Biserica Catolică din Franţa nu va reveni niciodată la puterea dinainte, deposedarea ei de privilegii devenind un model pentru secularizarea tot mai decisă a societăţii din celelalte ţări europene. Pe de altă parte, tragedia trăită de slujitorii ei a creat în mentalitatea populară mitul unui nou martiraj după modelul christic, ceea ce a generat un larg curent de simpatie şi o nouă recrudescenţă a misticismului. Fenomen caracteristic secolului al XIX-lea, romantismul s-a situat la confluenţa acestor tendinţe divergente, astfel încât, din punct de vedere ideologic, se poate vorbi nu de un romantism, ci de romantisme sau, în orice caz, de varii ipostaze ale romantismului, unele aproape incompatibile[1]: din gândirea romantică se revendică atât Hegel, cât şi Marx, atât Schelling, cât şi Bakunin, atât Fichte, cât şi Feuerbach, atât Schopenhauer, cât şi Nietzsche; separate sau amestecate, aflăm atitudini antagonice, precum paseismul şi misionarismul, evazionismul şi militantismul, misticismul şi ateismul.

Pe de altă parte, prin cultul raţiunii şi al ştiinţei experimentale, Iluminismul a pus bazele scientismului european, care în secolul al

[1] Paul Hazard identifică un romantism „liberal şi chiar anarhist", reprezentat de Shelley, Stendhal etc., care continuă spiritul iluminist, prin opoziţie cu un romantism „teocratic şi conservator"; *op. cit.*, p. 289.

XIX-lea va eclipsa din ce în ce mai mult teologia şi metafizica, tinzând a constitui în cele din urmă singura paradigmă epistemologică acceptabilă. O expresie a acestei *forma mentis* noi a fost pozitivismul lui Auguste Comte, doctrină filosofică de mare influenţă în epocă şi cu o lungă descendenţă, ce respinge drept invalidă gândirea metafizică întrucât nu este fondată pe argumente verificabile empiric şi logic; totodată, Comte a aplicat conceptul de evoluţie, originar din ideea iluministă de progres, în ştiinţa socială numită de acum înainte „sociologie", care de asemenea recuză explicaţiile supranaturale ale originii omului şi a societăţii, privind religia însăşi drept un fenomen social. Însă lovitura cea mai puternică dată teologiei a venit în această epocă din partea naturalistului englez Charles Darwin, care în 1859 a emis celebra sa teorie a evoluţiei vieţii prin selecţie naturală şi nu prin intervenţie divină, excluzând până la urmă chiar ideea teologică de proiect inteligent care ar fi stat la baza lumii naturale[1]. Conflictul dintre ştiinţă şi religie se relevă a fi ireconciliabil, după cum demonstra chimistul anglo-american John William Draper (1811-1882) în populara sa carte *History of the Conflict Between Religion and Science* (1874), pusă şi ea la *Index* de Biserica Catolică[2]. Drept urmare, scepticismul religios şi ateismul se răspândesc tot mai mult în rândul spiritelor cultivate, coroborate adesea cu lupta de emancipare socială, eliberarea gândirii fiind privită drept o condiţie *sine qua non* a eliberării sociale.

Firește, ideea construirii unei societăţi echitabile şi a unui om nou (sau „Supraom", după Nietzsche), definitiv eliberat de orice servitute, continuă să anime spiritele în această epocă frământată,

[1] De notat că, de teama consecinţelor teoriei sale, Darwin a amânat 16 ani publicarea ei.

[2] În prefaţa lucrării, Draper afirma că: „Antagonismul la care asistăm acum între religie şi ştiinţă este continuarea unei lupte care a început atunci când creştinismul a început să dobândească putere politică. O revelaţie divină trebuie în mod necesar să fie intolerantă cu ceea ce o contrazice; ea trebuie să repudieze orice inovaţie în sine şi să privească mefient tot ce derivă din progresiva dezvoltare intelectuală a omului. [...] Istoria ştiinţei nu e doar o consemnare a unor descoperiri izolate; este povestea conflictului dintre două puteri opuse, forţa expansivă a intelectului uman pe de o parte, şi compresiunea generată de credinţa tradiţională şi interesele omeneşti pe de altă parte" (J.W. Draper, *History of the Conflict Between Religion and Science*, D. Appleton and Company, New York, 1875, p. vi).

nemulţumite că proiectul Revoluţiei fusese suspendat sau încă nerealizat. Revoluţia a creat, după cum credeau Michelet şi Herzen, o nouă religie, adică un mit, o utopie, un limbaj simbolic şi o escatologie[1], iar retorica revoluţionară a influenţat majoritatea scriitorilor epocii romantice (vezi, de pildă, similitudinile stilistice izbitoare dintre Prefaţa dramei *Cromwell* a lui Hugo, manifest al romantismului literar publicat în 1827, şi *Manifestul Partidului Comunist* al lui Marx şi Engels din 1848). Încep să apară în întreaga Europă societăţi şi partide revoluţionare constituite după modelul lojilor masonice, organizaţii studenţeşti şi muncitoreşti subversive etc., toate având drept ţintă distrugerea *establishmentului* existent. Teoriile revoluţionare îşi vor afla expresia cea mai convingătoare în doctrina marxistă, a cărei eficienţă practică va fi dovedită mai ales în secolul următor, iar triumful Revoluţiei în Rusia şi în alte ţări va însemna automat şi triumful ateismului, devenit aici noua religie oficială.

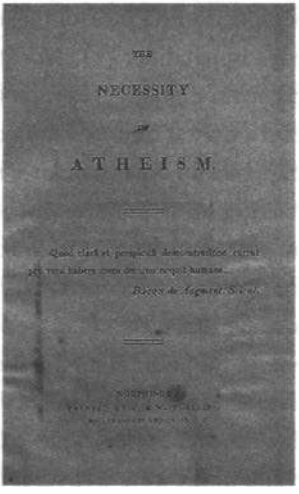
Rezultă că, în funcţie de miza sa, ateismul se dezvoltă în această perioadă în mai multe direcţii, care devin uneori convergente: există, după cum remarca un cercetător recent al fenomenului, un „ateism ştiinţific", cu originea în raţionalismul iluminist şi în darwinismul victorian, care priveşte religia drept un obstacol major în calea progresului ştiinţei şi al societăţii, propunându-şi eradicarea ei prin educaţie iluministă; un „ateism umanist", care consideră religia mai întâi un fenomen social şi nu o încercare de explicare a realităţii, imaginând formule sociale ideale care o vor exclude[2]; la care ar mai trebui adăugat şi un ateism politic *sensu stricto* (căci, după acelaşi cercetător, toate au fost în esenţă proiecte politice[3]), care consideră religia drept un instrument de manipulare a maselor, postulând distrugerea ei printr-o revoluţie socială. Toate aceste forme pornesc însă de la proiectul emancipator iluminist, eminamente modern, fapt care îi îndreptăţeşte pe unii cercetători să disocieze între ateis-

[1] Vezi *Omul romantic*, volum coordonat de François Furet, trad. coord. de Giuliano Sfichi, prefaţă de Elena Brăteanu, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, p. 264.

[2] Stephen Le Drew, *The Evolution of Atheism. The Politics of a Modern Movement*, Oxford University Press, 2016, p. 13.

[3] În sensul că fiecare dintre ele şi-a imaginat propria cale de a accede la o lume eliberată de religie; *ibid.*

Percy Bysshe Shelley (1792-1822), portret realizat de Alfred Clint



The Necessity of Atheism, *de Shelley*

mul militant, „fundamentalist" (i.e. *pozitiv*), caracteristic epocii moderne, şi cel pasiv, disimulant (i.e. *negativ*), al epocilor trecute.

Un fenomen inedit în istoria ateismului îl constituie apariţia în această perioadă a *feminismului ateist*, mişcare emancipatoare iniţiată de femei în America secolului al XIX-lea, care consideră religiile drept o principală sursă de discriminare/oprimare a femeilor. Reprezentante de vârf ale acestei mişcări au fost Ernestine Rose (1810-1894), Elizabeth Cady Staton (1815-1902), autoare a unei *Biblii a femeii*, scrisă cu scopul de a combate ideea că femeia trebuie să fie supusă bărbatului, Matilda Joslyn Gage (1826-1898), autoare a cărţii *Woman, Church and State* (*Femeia, biserica şi statul*), ce arată multiplele moduri în care creştinismul a oprimat femeia şi a legitimat sistemele patriarhale etc. Feminismul ateist a continuat să se dezvolte până în epoca actuală, fiind în continuare bine reprezentat.

La începutul secolului al XIX-lea, un poet romantic renumit pentru ateismul său declarat a fost englezul **Percy Bysshe Shelley** (1792-1822), care în 1811 a fost exmatriculat de la universitatea din Oxford pentru redactarea şi difuzarea unui eseu cu titlul scandalos *The Necessity of Atheism* (*Necesitatea ateismului*), în care, în sprijinul

tezei inexistenţei lui Dumnezeu, formula trei argumente pe care le credea imbatabile: (1) *evidenţa simţurilor*: Dumnezeu nu s-a arătat până acum nimănui; (2) *raţiunea*: e mai plauzibil să presupui că universul a existat dintotdeauna decât să concepi o fiinţă transcendentă capabilă a-l crea; (3) *dovezile*: raţiunea nu poate admite dovezile existenţei lui Dumnezeu invocate de nişte oameni care pretind nu numai că au fost martori la miracole, ci şi că divinitatea a fost iraţională ordonând să fie crezută şi propunând cele mai mari recompense pentru credinţă şi pedeapsă eternă pentru necredinţă, căci credinţa nu poate fi un act de voinţă, ci trebuie să se bazeze pe un adevăr evident simţurilor: „Numai cei care au fost convinşi de evidenţa simţurilor pot crede"[1]. Concluzia este că, neavând dovezi din niciuna dintre cele trei surse de convingere, mintea nu poate concepe existenţa unui Dumnezeu creator: „Orice minte care gândeşte trebuie să recunoască faptul că nu există nicio dovadă a existenţei lui Dumnezeu". Shelley nu se mulţumeşte cu această demonstraţie, ci răstoarnă şi axiologia tradiţională credinţă-necredinţă: „În vreme ce credinţa e o patimă a minţii, niciun grad de criminalitate nu poate fi conferit necredinţei". În sprijinul argumentaţiei, el citează din *Eseurile morale* ale lui Bacon (elogiul ateismului prin opoziţie cu superstiţia), din *Sistemul naturii* al baronului d'Holbach, din *Naturalia Historia* a lui Plinius (capitolul *De Deo*, în care autorul se declară ateu), consideră că Newton ar fi fost, logic, un ateu, în fine, citează în original din *Tratatul teologico-politic* al lui Spinoza (cap. I, p. 14).

După un al doilea capitol („On life") în care elogiază miracolul vieţii, în partea finală a eseului, dedicată ideii de viaţă viitoare („On a Future Estate"), Shelley contestă logic toate argumentele în favoarea acesteia, considerând-o drept o iluzie a cărei sursă este dorinţa de a nu muri: „Această dorinţă de a dăinui veşnic, aversiunea faţă de o schimbare violentă şi necunoscută, care este comună tuturor combinaţiilor animate sau inanimate din univers e, într-adevăr, convingerea secretă care a dat naştere ideilor unei vieţi viitoare". Pentru ateismul şi radicalismul său politic, Shelley a fost admirat atât de

[1] Percy Bysshe Shelley, *The Necessity of Atheism*, Halderman-Julius Company, Girard, Kansas, www.infidels.org.

Karl Marx, cât şi de Bertrand Russell, el rămânând un spirit emblematic al romantismului[1].

Un filosof de renume, puternic marcat de spiritul romantic şi în opera căruia întâlnim şi o critică (din aceeaşi perspectivă raţionalistă) a religiei este **Arthur Schopenhauer** (1788-1860). În lucrarea sa fundamentală, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*Lumea ca voinţă şi reprezentare*), publicată în 1818, capitolul „Über das Metaphysische bedürfnis des Menschen" („Despre nevoia de metafizică a omului") pune în discuţie chestiunea rolului religiei în existenţa oamenilor, în relaţie cu „nevoia de metafizică", care, în opinia sa, e inerentă fiinţei umane: dacă religia satisface această nevoie în cazul fiinţelor ignorante, care se mulţumesc cu „poveşti grosolane şi basme răsuflate", filosofia e apanajul fiinţelor alese, care gândesc pe cont propriu; aşadar, consideră Schopenhauer, există două tipuri de metafizică: una care „are legitimitate în ea însăşi" (filosofia), iar cealaltă care îşi caută legitimitatea în afara ei (religia). Cel din urmă tip, care poate fi numit „metafizică populară", e adoptat de marea masă a oamenilor, „care este în stare nu să gândească, ci doar să creadă, care nu este receptivă la argumente, ci numai la autoritate"[2]. Legitimarea acestei metafizici se face prin aşa-numita revelaţie, care „este documentată prin semne şi minuni", iar argumentele ei sunt „în principal ameninţări cu suferinţe veşnice sau vremelnice îndreptate împotriva necredincioşilor, ba chiar împotriva celor care se îndoiesc doar: ca ultima *ratio theologo-*

[1] Idei ateiste – sau cel puţin heterodoxe – erau, de altfel, împărtăşite de către mare parte dintre scriitorii romantici, a căror atitudine definitorie era revolta. Byron, de pildă, prieten apropiat al lui Shelley, considera că: „Zeii mor şi ei, iar credinţa este trecătoare; după Zeus, Mahomed şi Hristos vor veni alţi zei, până când întregul neam omenesc, ajungând să vadă limpede şi să fie decepţionat de Dumnezeu, se va convinge că tămâia şi jertfele nu sunt bune de nimic". Poetul rus Puşkin declara cu superbie: „Religia, din fericire, este străină gândurilor şi deprinderilor noastre". În opinia francezului Stendhal: „Singura scuză a lui Dumnezeu este că nu există". Germanul Heine nu era mai puţin radical, susţinând, între altele, că: „Pentru mine devine mai clar pe zi ce trece că în cele din urmă creştinismul va pieri; această idee putredă a trăit prea mult". Iar Victor Hugo afirma la rândul lui că: „Iadul este o ofensă adusă omenirii. Când îmi spuneţi că Dumnezeul vostru v-a creat după chipul şi asemănarea sa, vă răspund că, pesemne, e foarte hidos" (vezi *Cugetări despre religie*, ed. cit.).

[2] Arthur Schopenhauer, *Despre nevoia de metafizică a omului*, în *Scrieri despre filozofie şi religie*, trad. de Anca Rădulescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 111.

rum găsim la unele popoare rugul sau ceva asemănător"[1]. Administratorii acestui tip de metafizică, „deţinători de monopoluri şi arendaşi ai acesteia", sunt preoţii, a căror profesie şi ale căror privilegii sunt asigurate prin dreptul de a vârî „în mintea oamenilor foarte devreme dogmele lor metafizice, mai înainte ca raţiunea să se trezească din somnul ei de dimineaţă, adică în prima copilărie: atunci orice dogmă bine întipărită se fixează pentru totdeauna, oricât ar fi ea de absurdă"[2].

Cele două tipuri de sisteme metafizice, afirmă Schopenhauer, se află în relaţie de subordonare: cele religioase sunt dominante, iar celelalte sunt cel mult tolerate, „şi aceasta numai fiindcă de obicei, datorită numărului mic al adepţilor lor, se consideră că nu merită osteneala de a fi trecute prin foc şi sabie; dar şi acestea au fost folosite cu succes împotriva lor, acolo unde a părut necesar; apoi ele pot fi întâlnite doar sporadic. De cele mai multe ori au fost însă ţinute numai într-o stare de îmblânzire şi subjugare, sistemul metafizic de al doilea tip, dominant în ţara respectivă, obligându-le să-şi adapteze ideile mai mult sau mai puţin exact după ale sale"[3]. Schopenhauer admite, ca şi Voltaire (deşi nu din perspectivă deistă), că religiile sunt pentru popor „o necesitate şi o binefacere nepreţuită", avertizând însă că, dacă tind să se împotrivească „progreselor omenirii în cunoaşterea adevărului", atunci „ele vor trebui împinse cu multă grijă la o parte"[4]. La fel ca iluminiştii, Schopenhauer regretă climatul de toleranţă religioasă din Antichitate, când religiile oficiale nu limitau libertatea de gândire şi nici nu prea erau luate în serios, considerând din acest motiv creştinismul drept un adevărat flagel al omenirii:

> Să avem în vedere unde s-ar ajunge cu pretenţiile preoţimii oricărei religii dacă credinţa în dogmele ei ar fi atât de puternică şi oarbă, pe cât doreşte ea să fie. Să privim înapoi spre toate războaiele, frământările, rebeliunile şi revoluţiile din Europa între secolul al optulea şi al optsprezecelea: cât de puţine vom găsi care să nu aibă ca miez sau pretext vreun conflict legat de credinţă, deci pro-

1 *Ibid.*
2 *Ibid.*, p. 107.
3 *Ibid.*, pp. 111-112.
4 *Ibid.*, p. 116.

bleme metafizice care au constituit prilejul de a aţâţa popoarele unele contra altora. Dar tot acest mileniu nu este altceva decât un lanţ neîntrerupt de omoruri, ba pe câmpul de luptă, ba pe eşafod, ba pe străzi – şi asta pentru chestiuni de metafizică! Mi-aş dori un registru autentic al tuturor crimelor pe care creştinismul le-a împiedicat şi al tuturor faptelor bune pe care le-a produs cu adevărat, pentru a le pune pe celălalt talger al balanţei.[1]

În concluzie, sarcina adevăratei metafizici, după Schopenhauer, e de a căuta adevărul în lumea aceasta şi nu dincolo de ea, despărţindu-se astfel, definitiv şi irevocabil, de religie, ocupată exclusiv cu transcendenţa; aşadar, singura îndatorire a filosofiei e de a fi adevărată: „Problema ei este lumea: cu aceasta are de a face şi îi lasă în pace pe zei, dar aşteaptă în schimb ca ei, la rândul lor, să o lase în pace"[2].

Schopenhauer expune mai pe larg, în maniera dialogului filosofic, raţiunile celor două tipuri de metafizică în *Über Religion* (*Despre religie*) din volumul *Parerga und Paralipomena* (1851). Interlocutorii sunt Demopheles, adept al metafizicii populare, şi Philalethes, care susţine celălalt tip, manifestându-şi de la bun început incredulitatea faţă de religie. Demopheles îi reproşează acestuia sarcasmele şi disprețul deschis faţă de religie, considerând că orice credinţă trebuie respectată, însă Philalethes declară că refuză să respecte „minciuna şi înşelătoria de dragul naivităţii altuia"[3]. Argumentul principal al lui Demopheles în favoarea religiei e că aceasta răspunde nevoii de metafizică a poporului şi că reprezintă, deci, „singurul mijloc de a vesti şi de a face simţit sensul înalt al vieţii minţilor greoaie şi judecăţii neiscusite a mulţimii cufundate adânc în preocupări inferioare şi muncă materială"[4]. Philalethes consideră însă că acceptarea validităţii religiei implică, ineluctabil, acceptarea monopolului ei intelectual, ceea ce ar face ca „puterea superioară a spiritului omenesc să rămână nefolosită şi nedezvoltată, ba chiar să fie înăbuşită în faşă"[5]. Drept argument, el evocă intoleranţa religioasă din secolele trecute, manifestată prin „procese-

1 *Ibid.*, p. 145.
Ibid., p. 146.
Idem, Despre religie, ibid., p. 161.
Ibid., p. 162.
Ibid., p. 163.

le de erezie şi inchiziţiile, războaiele religioase şi cruciadele, cupa lui Socrate şi rugul lui Bruno". Riscul acceptării în continuare a tutelei teologiei (*philosophia ancilla theologiae*) e ca „raţiunea sănătoasă să fie dislocată din hotarele ei – adică puterea ei, şi aşa slabă, de a gândi pe cont propriu şi de a judeca liber, precum şi tot ce ţine de acestea, să fie paralizată şi vătămată pe vecie"[1]. După Philalethes, faptul că majoritatea oamenilor au convingeri religioase nu demonstrează că le-au dobândit pe cont propriu, printr-o reală înţelegere a lucrurilor, ci că au fost îndoctrinaţi încă din fragedă copilărie să creadă fără „a se întreba serios şi sincer: Sunt oare adevărate toate acestea?" Astfel, de pildă, cu câtva timp înainte, „aproape toţi spaniolii considerau un autodafé drept întreprinderea cea mai pioasă şi dumnezeiască", ceea ce probează că forţa dogmelor religioase inoculate devreme este atât de mare, încât „este în stare să sugrume conştiinţa morală şi, în cele din urmă, orice milă şi omenie"[2].

Un alt exemplu invocat de Philalethes ar fi englezii, a căror educaţie se află „în mâinile clerului, care are grijă să întipărească toate articolele credinţei din cea mai fragedă tinereţe, astfel încât se ajunge la un fel de paralizie cerebrală parţială, care se manifestă apoi toată viaţa printr-un bigotism prostesc, din cauza căruia unii oameni, altfel cât se poate de cumsecade şi de inteligenţi, se degradează şi ne fac să nu-i mai pricepem deloc"[3]. Faptul că cei ce se convertesc la o altă religie la vârsta maturităţii sunt dispreţuiţi de majoritatea dovedeşte, în opinia lui Philalethes, că aceştia nu consideră religia drept „o chestiune întemeiată pe convingere raţională, ci numai una legată de credinţa inoculată devreme şi înaintea oricărei probări"[4].

Philalethes afirmă în continuare că religia reprezintă o frână pentru progresul cunoaşterii adevărului, întrucât fiecărui om îi sunt întipărite foarte devreme dogmele ei, „cu menţiunea de a nu se îndoi nicicând de ele dacă nu vrea să-şi pună în pericol mântuirea veşnică"; acestea reprezintă aserţiuni care „se referă la temelia tuturor celorlalte cunoştinţe ale noastre, din acest motiv ele stabilesc pentru totdeau-

1 *Ibid.*
Ibid., pp. 164-165.
Ibid., pp. 165-166.
Ibid., p. 167.

na punctul de vedere pentru acestea, iar dacă sunt greşite, distorsionează şi acest punct de vedere pentru totdeauna" şi, pe de altă parte, „judecăţile derivate din ele intervenind pretutindeni în sistemul cunoştinţelor noastre, prin ele este falsificată complet întreaga noastră ştiinţă"[1]. Drept argument, Philalethes invocă împiedicarea cercetării ştiinţifice şi persecuţia oamenilor de ştiinţă de către Biserica creştină vreme de mai multe secole, menţionând ca exemple cazurile lui Bruno şi Vanini, arşi pe rug pentru contestarea dogmelor religioase. Demopheles răspunde că dogmele sunt de fapt reprezentări alegorice sau mitice ale adevărului, care, depăşindu-le puterea de înţelegere, nu e accesibil firilor „rele şi grosolane" decât sub această formă; religia are deci menirea să le îmblânzească, oprindu-le „de la nedreptatea extremă, de la cruzimi, de la fapte de violenţă şi ruşine", cu alte cuvinte, religia ar fi un rău mai mic (minciuna) inventat pentru a împiedica un rău mai mare („nedreptatea extremă"). Replica lui Philalethes e promptă: „Este GREŞITĂ opinia că statul, dreptul şi legea nu pot fi menţinute fără o credinţă religioasă şi articolele ei şi că justiţia şi poliţia au nevoie de religie ca de o necesitate complementară pentru a impune ordinea legală"[2]. El aminteşte faptul că, în întreaga Antichitate, nu a existat obligaţia de a crede în dogme; nici grecii, nici romanii nu aveau scrieri sacre sau dogme, iar preoţii nu predicau mai deloc morala; despre nemurirea sufletului şi despre zei nu existau reprezentări stabile şi numai cine nega în public existenţa zeilor era pasibil de pedeapsă întrucât „jignea statul care servea tuturor"; aşadar, „RELIGIE în sensul nostru al cuvântului cei vechi nu aveau" şi totuşi, legea şi ordinea civilă erau asigurate[3].

Punctul de vedere al lui Demopheles coincide cu cel al teologilor: religia „ne învaţă adevărul", însă îl îmbracă într-o haină mitică şi alegorică pentru că numai astfel poate fi accesibil intelectului mărginit al vulgului ignorant. În replică, Philalethes afirmă că, astfel, „se ajunge la ideea de adevăr în haina minciunii" şi că „dacă aşa stau lucrurile, mi-e teamă că neadevărul va aduce mai multă pagubă decât adevărul

1 *Ibid.*, p. 168.
2 *Ibid.*, p. 171.
3 *Ibid.*, pp. 171-172.

vreodată folos"[1]. El compară religia cu un picior de lemn care-l înlocuieşte pe cel adevărat, afirmând că: „O filosofie adevărată poate exista, nu însă şi o religie adevărată" şi exprimându-şi speranţa că omenirea va ajunge cândva în punctul în care va fi în stare să recepteze numai filosofia adevărată, fără a mai avea nevoie de pseudo-adevărurile religiei: „Aceasta va fi eutanasia religiei", declară Philalethes[2].

Interlocutorul său nu se dă însă bătut, susţinând că, chiar dacă această filosofie adevărată ar fi descoperită, religia tot nu ar fi nevoită să iasă din scenă dat fiind că, din cauza diferenţelor intelectuale dintre oameni, nu poate exista o metafizică pentru toţi; în al doilea rând, religiile sunt importante pentru dimensiunea lor morală, în care toate coincid, scopurile lor fiind cu precădere practice. La aceasta, Philalethes răspunde că orice fraudă, oricât de pioasă (după principiul „scopul scuză mijloacele"), rămâne reprobabilă: „Bizare instrumente ale virtuţii ar mai fi înşelătoria şi minciuna!"[3] Demopheles afirmă că, dacă religia ar recunoaşte că e adevărată numai *sensu allegorico* şi nu *sensu proprio*, ea „şi-ar pierde eficienţa şi influenţa binefăcătoare asupra aspectului moral şi sufletesc din om", căci „oamenii de rând au nevoie de mângâiere şi consolare în faţa sorţii lor aspre"[4]. După Philalethes, însă, numai consolarea oferită de adevăr poate fi solidă. Demopheles admite aceasta, însă observă că niciun sistem metafizic nu poate pretinde că deţine adevărul, ceea ce înseamnă că religia e viabilă în lipsă de altceva mai bun. În opinia lui Philalethes, nicio eroare nu este benignă, fiecare provoacă rău mai devreme sau mai târziu, iar a legifera o eroare înseamnă a impune în mod arbitrar o tiranie asupra gândirii: „Succesele metafizicii populare impuse cu forţa au fost domnia clericilor, jefuirea mirenilor, persecuţia ereticilor, procesele inchiziţiei, cruciadele, războaiele religioase, nopţile Sf. Bartolomeu ş.a."; în concluzie, el declară că: „De aceea e bine să nu înşelăm pe nimeni, ci să preferăm să recunoaştem că nu ştim ceea ce nu ştim şi să lăsăm pe fiecare să-şi

[1] *Ibid.*, p. 174.
[2] *Ibid.*, p. 178.
[3] *Ibid.*, p. 183.
[4] *Ibid.*, p. 184.

alcătuiască singur preceptele. [...] În orice caz, multitudinea opiniilor va întemeia toleranţa"[1].

În replică, Demopheles aduce alte argumente de ordin social: coeziunea societăţii se întemeiază pe credinţe comune, astfel încât edificiul statului e stabil numai atunci când la temelia sa se află un sistem ideologic unanim recunoscut, iar acesta trebuie să fie o religie, care „este pretutindeni sprijinul legilor şi al Constituţiei, deci baza edificiului social, care cu greu ar putea rezista dacă nu ar conferi autoritate guvernului şi crezare reputaţiei domnitorului"[2]. Drept răspuns, Philalethes compară religiile cu licuricii: ambele „au nevoie de întuneric pentru a da lumină", adică de un anumit „grad de neştiinţă generală" pentru a putea exista, însă atunci când ştiinţele îşi răspândesc lumina, „orice credinţă întemeiată pe minuni şi revelaţie trebuie să piară" pentru ca filosofia să-i ia locul[3]. Religia, după Philalethes, aparţine vârstei copilăriei omenirii, deci va veni o vreme când omenirea, ajunsă la maturitate, se va despărţi de ea ca un copil de doică. Urmează o dezbatere despre superioritatea morală a creştinismului, Philalethes contestând-o cu aceleaşi argumente pe care le-am aflat la iluminişti: cultivarea „preţioasei ignoranţe" în dauna ştiinţei, sclavia intelectuală, intoleranţa, fanatismul, iar ca ilustrare a inferiorităţii creştinismului faţă de păgânism, el compară epoca lui Pericle cu Evul Mediu creştin:

> Abia dacă ţi se mai pare că ai în faţa ochilor acelaşi fel de fiinţe: acolo cea mai frumoasă înflorire a umanităţii, instituţii statale excelente, legi înţelepte, magistraturi împărţite cu chibzuinţă, libertate reglementată raţional, toate artele, şi alături de ele poezia şi filosofia, la înălţime, realizând opere care încă după mii de ani se arată ca modele neatinse, aproape ca nişte creaţii ale unor fiinţe superioare, pe care nu le putem imita, iar viaţa înfrumuseţată prin cel mai nobil simţ al sociabilităţii, după cum ne lasă să ghicim ospăţul lui Xenophan. Şi priveşte dincoace, dacă eşti în stare. Priveşte timpurile când biserica şi puterea înlănţuiseră trupurile, pentru ca preoţii să poată încărca întreaga greutate a vieţii pe animalul lor comun de povară, pe starea a treia. Aici găseşti dreptul celui mai

[1] *Ibid.*, p. 185.
[2] *Ibid.*, p. 187.
[3] *Ibid.*, pp. 187-188.

> puternic, feudalismul şi fanatismul în strânsă alianţă, iar în suita lor neştiinţa şi întunecimea teribilă a spiritului, însoţite de intoleranţă, conflicte religioase, cruciade, persecuţia ereticilor şi inchiziţii.[1]

În ceea ce priveşte superioritatea morală pe care ar cultiva-o religia, Demopheles consideră că ideile religioase sunt cele mai bune mijloace pentru a deştepta conştiinţa morală, însă Philalethes contestă această superioritate, susţinând că, dacă un stat ar putea funcţiona foarte bine în absenţa religiei, el nu ar putea exista niciun moment apelând doar la principii religioase în absenţa legilor penale. Mai mult decât atât, el afirmă că „religiile au foarte adesea o influenţă demoralizatoare", căci ele ajung să substituie acţiunile morale cu ceremoniile religioase, astfel încât acestea din urmă devin surogate ale celor dintâi, mai ales dacă sunt însoţite de beneficii ale preoţilor:

> [S]acrificiile de animale în templu sau cerinţele de a se citi liturghia, sau construirea de capele ori de cruci la răspântii devin curând înfăptuirile cele mai merituoase, astfel încât chiar şi cele mai odioase crime pot fi ispăşite prin ele, ca şi prin căinţă, supunere faţă de autoritatea preoţilor, confesiune, pelerinaje, donaţii către templu şi preoţii acestuia, ctitorirea de mănăstiri şi altele de acest fel, aşa încât preoţii ajung să apară aproape numai ca nişte mijlocitori ai negocierii cu nişte zei coruptibili. Şi chiar dacă nu se ajunge până aici, unde este religia ai cărei adepţi să nu considere că măcar surghiunirile şi alte exerciţii de pioşenie pot înlocui cel puţin parţial îndreptarea morală?"[2]

Philalethes face un pomelnic al celor mai revoltătoare persecuţii religioase din istorie: cruciadele, care au fost „un măcel complet irresponsabil, cu strigătul de luptă: «Este voia lui Dumnezeu»", Inchiziţia, procesele de erezie, cuceririle mahomedanilor pe trei continente, exterminarea totală a băştinaşilor din Cuba (în 40 de ani, circa douăsprezece milioane de oameni), mutilarea templelor şi a statuilor de zei de către mahomedani în India, imitată apoi de creştinii portughezi în Goa, furtul vaselor de aur şi „expediţia de jaf" pornită de „ucigaşul

[1] *Ibid.*, pp. 192-193.
[2] *Ibid.*, pp. 200-201.

Moise" în Ţara Făgăduinţei „pentru a o smulge prin prădare şi omor, tot la porunca expresă a lui Iehova, stăpânilor ei de drept – numai pentru că aceştia nu erau circumcişi şi nu-l cunoşteau pe Iehova, ceea ce era o raţiune suficientă pentru a legitima toate ororile împotriva lor" etc., pentru a conchide că toate religiile (monoteiste) manifestă aceeaşi intoleranţă feroce în raport cu celelalte, între ele, statistic vorbind, creştinismul având efectele cele mai funeste: „Într-adevăr, cea mai rea latură a religiilor este că adepţii uneia consideră că îşi pot permite orice faţă de cei ai altora, şi de aceea procedează faţă de ei cu nelegiuiri şi cruzimi extreme. Aşa au făcut mahomedanii cu creştinii şi hinduşii; creştinii cu hinduşii, mahomedanii, popoarele americane, negrii, evreii, ereticii ş.a.m.d."[1] Concluzia amară a lui Philalethes e că religiile nu par a satisface „nevoia metafizică a omului", ci mai curând par a abuza de ea; ele sunt utile mai ales tiranilor, care îşi menţin cu ajutorul lor puterea asupra poporului, după cum le recomandă chiar Machiavelli în celebru-i op. În încheiere, el citează proverbul spaniol: „Detrás de la cruz está el diablo" („În spatele crucii stă diavolul").

În alte texte, Schopenhauer denunţă „vanitatea religiei" şi în mod direct, preferând forma aforistică:

> Cine iubeşte adevărul urăşte pe Dumnezeu.
>
> Când apare credinţa, filosofia nu mai există, dispare.
>
> Poţi crede că o identitate individuală a creat lumea, dar nu poţi conceptualiza aceasta.
>
> Va veni o vreme în care ipoteza unui Dumnezeu creator să fie considerată ca aceea a cercurilor în astronomie.
>
> De când suprema raţiune a teologilor – rugul – nu mai este în joc, acela care ar veni să ne mai înşele cu ceremonii ar fi un laş.
>
> Progresul raţiunii anulează efectele religiei. Manifestările religioase fiind din ce în ce mai abstracte, iar existenţa ei situându-se în domeniul ficţiunii, de îndată ce la un animal un anumit nivel de perfecţiune intelectuală va fi atins, ruina sa va fi completă. [...]
>
> Religia catolică este o metodă de a obţine raiul cerşind. Dar pentru că şi aşa este prea greu să-l obţii, preoţii servesc drept intermediari. [...]

[1] *Ibid.*, p. 203.

> Dacă Antichitatea ne apare plină de nevinovăţie, acest lucru se datorează necunoaşterii creştinismului.
>
> Există ucigaşi plătiţi pentru a distruge adevărul şi civilizaţia; pot să se prefacă sau să se ascundă, vor fi recunoscuţi întotdeauna.
>
> Dacă adevărul este cu mine, nu voi regreta şi nici nu-mi voi invidia adversarii care au de partea lor Biserica, Vechiul şi Noul testament.[1]

Ateismul lui Schopenhauer, ca şi maniera aforistică de formulare a lui vor avea o influenţă majoră asupra principalului său emul, Nietzsche, care de altminteri îi va face în *Ştiinţa voioasă* un portret elogios, considerându-l primul filosof ateu al Germaniei:

> Ca filosof, Schopenhauer a fost *primul* ateu mărturisit şi neînduplecat pe care l-am avut noi, germanii; vrăjmăşia sa împotriva lui Hegel îşi avea aici dedesubturile. El considera nondivinitatea existenţei drept un dat, ceva palpabil şi indiscutabil; îşi pierdea de fiecare dată sângele rece de filosof, lăsându-se cuprins de furie, când vedea pe cineva şovăind sau făcând digresiuni în această privinţă. Pe acest fapt se întemeiază întreaga sa onestitate, căci *condiţia* felului în care vede el lucrurile este ateismul absolut şi cinstit, victorie în sfârşit şi cu greu câştigată de conştiinţa europeană, rodul cel mai bogat în urmări al unei educaţii de peste două mii de ani spre adevăr, care la urmă îşi interzice *minciuna* credinţei în Dumnezeu.[2]

O critică raţionalistă sistematică a creştinismului şi a religiei în general întâlnim şi în scrierile lui **Ludwig Feuerbach** (1804-1872). Discipol al lui Hegel, de care s-a despărţit ulterior, considerându-i idealismul filosofic drept o „teologie speculativă", Feuerbach a rămas cunoscut în special ca un critic impavid al creştinismului, prin lucrările: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (*Gânduri despre moarte şi nemurire*), 1830; *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza* (*Istoria noii filosofii de la*

[1] *Idem, Viaţa, amorul, moartea*, trad. de Constantin Pestreanu, Ed. Antet, Bucureşti, 1997, p. 65.

[2] Friedrich Nietzsche, *Ştiinţa voioasă*, trad. de Liana Micescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 247.

Bacon din Verulam la Benedict Spinoza), 1833; Pierre Bayle, 1838; *Über Philosophie und Christenthum* (*Despre filosofie şi creştinism*), 1839; *Das Wesen des Christentums* (*Esenţa creştinismului*), 1841; *Das Wesen der Religion* (*Esenţa religiei*), 1846 ş.a.

Chiar din prima sa lucrare, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, publicată anonim, el respinge ideea creştină de nemurire a sufletului de pe poziţia spinozismului, acceptând imortalitatea sub forma reciclării materiei şi considerând, pe urmele iluminiştilor, că omenirea trebuie să se elibereze de această iluzie profund dăunătoare pentru emanciparea ei spirituală şi să-şi fondeze morala pe principii raţionale ferme şi nu pe dogme religioase failibile. Apariţia cărţii i-a atras autorului multe neplăceri şi destule animozităţi, împiedicându-i avansarea în cariera universitară: astfel, i s-au respins rând pe rând cererile de a fi numit profesor la universităţile din Erlangen (1832), Berna (1834), Berlin (1835) şi din nou Erlangen (1836). Totuşi, acest lucru nu l-a împiedicat să publice o altă lucrare care-i indică pe Bacon şi pe Spinoza drept reperele fundamentale ale „noii filosofii", autorul plasându-se în mod implicit în această familie a liber-cugetătorilor. El îl elogiază pe Bacon în primul rând pentru că a creat o metodă sigură a cunoaşterii şi, totodată, pentru că a distrus definitiv autoritatea spiritului teologico-sofistic al scolasticii, făcând din cercetarea naturii baza oricărei cunoaşteri. În lucrarea dedicată lui Bayle, Feuerbach consideră că importanţa acestuia pentru filosofie constă mai ales „în raportul său negativ cu teologia", în trecerea decisă „de la gândirea mărginit dogmatică la gândirea liberă a filosofiei". Critica directă a creştinismului începe cu lucrarea *Über Philosophie und Christenthum*, în care Feuerbach susţine că, *de facto*, această religie a dispărut de mult din viaţa oamenilor, fiind actualmente doar o „idee fixă", i.e. o fantomă.

Lucrarea de referinţă a lui Feuerbach este *Das Wesen des Christentums*, care, după cum aflăm chiar din prefaţa autorului, conţine într-o formă concentrată toate ideile sale despre religie şi creştinism formulate până atunci. Opera este structurată în două părţi, prima dintre ele („Esenţa adevărată, adică antropologică a religiei") analizând cauzele de ordin psihologic ale religiei, iar a doua („Esenţa neadevărată, adică teologică a religiei") demonstrând lipsa de fundament

epistemologic a acesteia. În introducere, autorul consideră că religia îşi are temeiul în *„deosebirea esenţială* dintre om şi animal", dat fiind că animalele nu au nicio religie[1]. „Conştiinţa de Dumnezeu" reprezintă de fapt cea dintâi conştiinţă de sine a omului, sub o formă indirectă, căci, susţine Feuerbach, în faza de „copilărie" a umanităţii, omul şi-a transpus fiinţa în afara sa, înainte de a o afla în sine însuşi, astfel încât: *„Fiinţa divină nu este nimic altceva* decât fiinţa umană, sau mai bine zis: *fiinţa omului* despărţită de îngrădirile omului individual, adică real, corporal, obiectivată, adică *intuită şi venerată ca o altă fiinţă proprie deosebită de el;* toate *determinările* fiinţei divine sunt de aceea determinări ale fiinţei umane"[2]. Atunci când omul a conştientizat faptul că predicatele fiinţei divine sunt de fapt „antropomorfisme", adică reprezentări omeneşti, credinţa a început să fie subminată de îndoială, care, însă, din cauza inconsecvenţei (slăbiciunii intelectuale) şi a laşităţii inerente fiinţei umane, nu a fost dusă până la ultimele consecinţe: negarea acestor predicate şi, apoi, a însăşi fiinţei de la baza lor, căci dacă predicatele sunt antropomorfisme, atunci şi subiectul lor este un antropomorfism: „Iubirea, bunătatea, personalitatea fiind determinări omeneşti, şi fiinţa pe care o presupui la baza lor, şi existenţa lui Dumnezeu, şi credinţa că în genere există un Dumnezeu nu sunt decât un antropomorfism – o supoziţie pur umană"[3]. Prin urmare, credinţa în Dumnezeu s-ar putea să nu fie altceva decât „o limită a felului uman de reprezentare", consecinţă a fatalei sale limitări ontologice.

După acest preambul, Feuerbach dezvoltă în partea întâi a cărţii teza „esenţei antropologice a religiei", afirmând că ideea de Dumnezeu reprezintă o „esenţă a intelectului", adică o proiecţie a gândirii umane în aspiraţia sa către perfecţiune. Însă această operaţiune are ca efect „dezbinarea omului cu sine însuşi", căci „Dumnezeu nu e ceea ce este omul" şi nici viceversa: „Dumnezeu este fiinţa infinită, omul – fiinţa finită; Dumnezeu este perfect, omul – imperfect" etc. Feuerbach preia ideea lui Hegel din *Prelegeri de filosofie a religiei* (1814) că omul nu-l poate gândi altfel pe Dumnezeu decât atribuindu-i fără limite tot

[1] Ludwig Feuerbach, *Esenţa creştinismului*, trad. de Petre Drăghici, studiu introd. de I. Cernea, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, p. 32.

[2] *Ibid.*, p. 45.

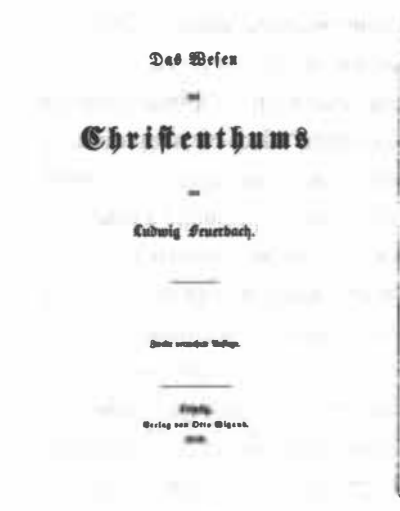
[3] *Ibid.*, p. 49.

ce este real la el însuşi, conchizând însă că, dacă omul obiectivează în religie propria sa fiinţă secretă (i.e. proiecţia sa ideală), religia începe cu un dezacord al omului cu propria sa fiinţă.

Proba cea mai evidentă, după Feuerbach, a faptului că în religie omul se concepe pe sine ca „obiect divin", deci ca „scop divin", este ideea dragostei lui Dumnezeu faţă de om, care constituie *„temeiul şi miezul* religiei" dar care reprezintă de fapt o proiecţie a dragostei de sine a omului: „Nu este oare *iubirea lui Dumnezeu pentru om* motivul şi miezul religiei, *iubirea omului pentru sine însuşi*, obiectivată, intuită ca supremul adevăr, drept cea mai înaltă esenţă a omului?"[1] Religia poate fi definită deci ca *„reflectarea, oglindirea fiinţei omeneşti în sine însăşi"*, căci *„Dumnezeu este oglinda omului"*[2]. Altfel spus, religia reprezintă expresia egoismului uman, idee demonstrată în capitolele dedicate iudaismului şi creştinismului. Despre iudaism, de pildă, autorul afirmă că e o religie utilitaristă prin excelenţă, ale cărei „adevăruri" arbitrare, precum creaţia din nimic, „minunile" lui Iehova, ideea de providenţă divină etc., îşi au originea în „violenţa egoismului ebraic", spre deosebire de politeism, a cărui mentalitate a constituit *„baza ştiinţei şi artei"*[3]. Religia iudaică este discreditată complet:

> *Utilismul*, folosul, este principiul suprem al iudaismului. Credinţa într-o providenţă divină deosebită este credinţa caracteristică a iudaismului; credinţa în providenţă este credinţa în minune; credinţa în minune există însă acolo unde natura este privită numai ca un obiect al arbitrariului, al egoismului care, de fapt, întrebuinţează natura numai pentru scopuri arbitrare. Apa se desparte în două sau se conglomerează ca o masă compactă, praful se transformă în păduchi, toiagul într-un şarpe, râul în sânge, stânca într-un izvor, în acelaşi loc este totodată lumină şi întuneric, soarele când se opreşte în cursul lui, când merge îndărăt. Şi toate aceste lucruri contrare naturii se întâmplă spre *folosul* lui Izrael, pur şi simplu la *porunca lui Iehova*, căruia nu-i pasă de nimic decât de Izrael, şi care nu este nimic altceva decât egoismul

1 *Ibid.*, pp. 96-97.
2 *Ibid.*, p. 104.
3 *Ibid.*, pp. 160-162.


Das Wesen
des
Christenthums
von
Ludwig Feuerbach.

Also
sprach Zarathustra.
Ein Buch für Alle und Keinen.
Friedrich Nietzsche.
LEIPZIG

Das Wesen des Christentums, *de Feuerbach*

Also Sprach Zarathustra, *de Nietzsche*

personificat al poporului izraelitean, cu excluderea tuturor celorlalte popoare, intoleranţa absolută – misterul monoteismului.[1]

Dacă iudaismul reprezintă expresia egoismului naţional al poporului lui Israel, creştinismul este expresia unui egoism universal, în afara oricărei determinări etnice: „Creştinismul a spiritualizat *egoismul* iudaismului în *subiectivitate* cu toate că şi înăuntrul creştinismului această subiectivitate s-a exprimat ca pur egoism – aspiraţia la fericirea pământească, scopul religiei izraelite, transformându-se în *dorul neostoit de fericire cerească*, scopul creştinismului"[2].

Autorul analizează mai departe „misterele" sau „tainele" religiei, considerându-le a fi expresii sublimate ale iubirii de sine a omului. Rugăciunea, de pildă, e definită drept „autoscindarea omului în două fiinţe – un dialog al omului cu sine însuşi, cu inima sa"[3]. Credinţa reprezintă satisfacerea în absolut a dorinţelor umane, pe care le eliberează de legăturile raţiunii, dăruindu-i omului „ceea ce natura şi ra-

[1] *Ibid.*, p. 159.
Ibid., p. 167.
Ibid., p. 170.

ţiunea refuză" şi făcându-l astfel fericit[1]. Minunea, care reprezintă „un conţinut esenţial al credinţei", este împlinirea unei dorinţe supranaturale, iar puterea ei „nu e nimic altceva decât *puterea imaginaţiei*", care satisface fără contradicţie toate dorinţele[2]. Credinţa în minuni, care după Feuerbach defineşte esenţa creştinismului, a însemnat îndepărtarea de spiritul obiectiv al culturii, creat de Antichitatea clasică, şi dezvoltarea unei subiectivităţi neîngrădite care a avut ca rezultat pierderea simţului de orientare în natură. Astfel, creştinismul a proclamat drept adevăr irefutabil, împotriva legilor naturale, dogma învierii după moarte, care satisface pe deplin (cu asupra de măsură) instinctul de conservare al omului: „Învierea lui Cristos este *dorinţa satisfăcută* a omului după *certitudinea nemijlocită a supravieţuirii sale personale* după moarte"[3]. În mod analog, dogma virginităţii mamei reprezintă tot o împlinire a unei dorinţe supranaturale, contrar legii naturale a procreaţiei, care era considerată impură, „păcătoasă": „Întocmai cum creştinii se scandalizau de moarte – pe care filosoful, naturalistul şi omul liber neprevenit în genere o recunosc ca o necesitate naturală –, se scandalizau de limitele naturii, care pentru suflet sunt îngrădiri, dar pentru raţiune legi raţionale şi, de aceea, ei le înlăturau prin puterea acţiunii miraculoase –, tot aşa ei au trebuit să se scandalizeze de procesul natural al procreaţiei şi să-l suprime prin puterea miraculoasă"[4]. Dogma mântuirii este la rândul ei împlinirea dorinţei secrete a omului de a se elibera de legile morale, care reprezintă în fond legile naturale ale convieţuirii sociale: „În semnificaţia religioasă a mântuirii şi împăcării creştine, miraculosul Mântuitor nu este nimic altceva decât dorinţa împlinită a sufletului de a fi liber de legile moralei, adică de condiţiile de care virtutea este legată în chip natural"[5]. În opinia autorului, Hristos, personajul central al creştinismului, prin care acesta se desparte de păgânism, reprezintă proiecţia subiectivităţii absolute a omului, „inima descătuşată de toate legăturile şi legile naturii"[6]. La

1 *Ibid.*, p. 173.
Ibid., pp. 176-182.
Ibid., p. 184.
Ibid., pp. 186-187.
Ibid., p. 192.
Ibid., p. 200.

fel, lumea de dincolo închipuită de creştinism nu e nimic altceva decât „lumea de aici liberată de ceea ce apare ca limită, ca rău", sau „reprezentarea liberării de limite, care stingheresc aci pe pământ sentimentul de sine, existenţa individului"[1]. Autorul probează astfel teza primei părţi a lucrării, că toate dogmele creştinismului nu sunt altceva decât dorinţe împlinite, iar esenţa creştinismului reprezintă de fapt „esenţa inimii" (Freud ar fi spus, probabil, a inconştientului).

Dacă în prima parte a lucrării autorul demonstrează „esenţa adevărată, adică antropologică" a religiei (împlinirea nelimitată a dorinţelor umane), a doua parte constituie o critică a ceea ce el numeşte „esenţa neadevărată, adică teologică" a acesteia. El constată, la rândul lui, că religia nu face apel la raţiune, ci la sentiment, adică la dorinţa de fericire a omului şi la afectele fricii şi ale speranţei. Pe de altă parte, credinţa religioasă e constrânsă de ameninţarea cu pedeapsa eternă, astfel încât îndoiala, care este principiul libertăţii teoretice, apare ca o crimă, iar crima supremă este îndoiala în existenţa divinităţii. Dumnezeu este o reprezentare iraţională prin excelenţă, o rezolvare miraculoasă a tuturor îndoielilor şi contradicţiilor:

> Dumnezeu este conceptul care înlocuieşte lipsa de teorie. El este explicaţia inexplicabilului care nu explică nimic, fiindcă ea trebuie să explice fără deosebire totul – el este noaptea teoriei [...], este ignoranţa care rezolvă toate îndoielile, fiindcă le doboară pe toate; ştie tot, fiindcă nu ştie nimic determinat, fiindcă toate lucrurile ce se impun raţiunii dispar în faţa religiei, pierd individualitatea lor; sunt nimic în ochii puterii divine. Noaptea este mama religiei.[2]

Credinţa în Dumnezeu, punctează autorul, înseamnă credinţa într-o existenţă specială, nesupusă determinărilor naturale şi cu atât mai autentică e această credinţă cu cât admite „efecte speciale", minuni din partea divinităţii, iar din momentul în care se admit aceste încălcări arbitrare ale legilor naturale, orice morală *per se* devine futilă. Aşa-numita revelaţie divină reprezintă de fapt o întoarcere a omului

[1] *Ibid.*, p. 236.
[2] *Ibid.*, p. 252.

la sine pe un drum ocolit: inventându-l mai întâi pe Dumnezeu şi apoi transformându-l în om, aşadar conţinutul esenţial al revelaţiei, după Feuerbach, ar fi acesta: „Cristos este Dumnezeu, deci Dumnezeu este o fiinţă umană"[1]. Însă credinţa în revelaţie distruge orice idee morală, căci dacă Dumnezeu se arată şi se manifestă numai în profitul câtorva aleşi, independent de virtuţile acestora şi încurajându-le chiar faptele criminale, înseamnă că orice fundament raţional al moralei este iremediabil distrus; mai mult, această credinţă distruge însuşi „simţul adevărului"[2]. În general, susţine Feuerbach, credinţa religioasă e un viciu, atât din perspectivă logică (ea neagă ceea ce afirmă raţiunea sau afirmă ceea ce aceasta neagă), cât şi morală, căci simţul binelui e inextricabil legat de cel al adevărului: „Cine îşi înşală şi minte raţiunea, acela nu are inimă sinceră, cinstită; sofistica strică total omul"[3]. Pe de altă parte, credinţa e despotică, conferindu-i credinciosului un sentiment de superioritate în raport cu ceilalţi, virtual necredincioşi, pe care se simte îndreptăţit să-i desconsidere şi chiar să-i excludă, căci: „Cine nu este pentru Cristos este *contra* lui Cristos; ceea ce nu este creştin este *anticreştin*"[4]. În acest exclusivism e cuprinsă însăşi esenţa credinţei (a crede are acelaşi sens cu a fi bun, a nu crede cu a fi rău), dovadă toate actele de condamnare a necredincioşilor din istoria Bisericii, ceea ce înseamnă că intoleranţa nu e nicidecum o anomalie, ci un principiu inerent al credinţei; mai mult, întrucât credinţa este bună faţă de credincioşi şi rea faţă de necredincioşi, rezultă că în ea însăşi rezidă un principiu al răului:

> Credinţa osândeşte; toate acţiunile, toate mentalităţile care contrazic iubirea, umanitatea, raţiunea corespund credinţei. Toate ororile *istoriei religiei creştine*, despre care credincioşii noştri spun că ele *nu* provin din creştinism, se trag – *deoarece sunt izvorâte din credinţă* – din creştinism. Ba chiar această lepădare a lor este o consecinţă necesară a credinţei; căci credinţa *îşi însuşeşte* numai ceea ce este bun, trecând tot răul asupra necredinţei

[1] *Ibid.*, p. 269.
[2] *Ibid.*, p. 271.
[3] *Ibid.*, p. 312.
[4] *Ibid.*, p. 317.

> sau asupra credinţei greşite sau, în genere, asupra omului. Dar chiar în aceea că în creştinism credinţa neagă provenienţa răului ca fiind din vina *sa*, avem dovada izbitoare că ea este în realitate autorul, avem dovada mărginirii, părtinirii şi intoleranţei sale, datorită căreia ea este bună numai faţă de sine, faţă de adepţii săi, dar rea, nedreaptă faţă de toate celelalte.[1]

Rezultă de aici că religia e imorală, căci, propovăduind în principiu iubirea, în realitate propagă ura şi intoleranţa faţă de cei ce n-o împărtăşesc: „Unde *morala* e fondată pe *teologie*, iar dreptul pe *autoritatea divină*, acolo pot fi *justificate şi întemeiate lucrurile cele mai imorale, nedrepte şi nedemne*"[2]. În concluzie, morala trebuie privită în sine şi pentru sine, independent de orice amestec al religiei, căci numai astfel ea poate fi întemeiată pe principii stabile; în caz contrar, acestea devin aleatorii, la bunul plac al unei divinităţi capricioase şi părtinitoare sau/şi al slujitorilor ei:

> Unde morala este luată *în serios*, acolo ea valorează în şi pentru sine ca o putere divină. Dacă morala n-are niciun temei în sine însăşi, atunci nici nu există o necesitate internă pentru existenţa moralei. Morala în acest caz este lăsată în voia fără frâu a religiei.[3]

Şi dacă morala nu are nevoie de religie, ba chiar e necesar să se despartă de ea, rezultă că nu mai există nicio raţiune ca omul să rămână dependent de aceasta. În concluzie, Feuerbach afirmă, în locul iubirii lui Dumnezeu, postulatul iubirii omului drept singura bază a unei morale universale:

> Dacă fiinţa omului este *fiinţa supremă* a omului, atunci şi practic legea supremă şi cea dintâi trebuie să fie iubirea omului către om. Homo homini Deus est – acesta este cel mai înalt principiu practic –, acesta este punctul de cotitură al istoriei universale.[4]

1 *Ibid.*, p. 325.
2 *Ibid.*, p. 343.
3 *Ibid.*, p. 344.
4 *Ibid.*, p. 340.

În lucrarea *Das Wesen der Religion*, publicată ulterior, Feuerbach arată că Dumnezeu reprezintă de fapt „esenţa divizată şi personificată a naturii", aşadar nu cauza acesteia, ci o consecinţă a sentimentului de dependenţă al omului de ea; va să zică, originea credinţei religioase e de natură afectivă, trebuind căutată exclusiv în nevoia de securitate a omului. Această idee este demonstrată de existenţa a două epoci distincte în istoria religiei: epoca „religiei naturii" sau a „păgânismului" (când Dumnezeu era perceput ca fiinţă naturală) şi epoca „religiei omului" sau a creştinismului (când Dumnezeu a fost privit ca fiinţă spirituală diferită de natură). La fel ca în cazul compatriotului său d'Holbach, întreaga operă filosofică a lui Feuerbach a avut, se pare, un singur scop: eliberarea spiritului uman de sub tutela religiei.

Aceeaşi idee de sorginte iluministă o regăsim în scrierile celor doi „sfinţi părinţi" ai comunismului, **Karl Marx** (1818-1883) şi **Friedrich Engels** (1820-1895), deşi subordonată mesajului mai larg de emancipare sub forma revoluţiei sociale: întrucât reprezintă expresia ideologică a vechiului regim (bazat pe inegalitate socială), pe care-l consfinţeşte, opunându-se astfel noilor transformări revoluţionare anunţate de lupta proletariatului, religia, ca forţă reacţionară *per definitiam*, trebuie aruncată, inevitabil, la lada de gunoi a istoriei. Încă din teza de doctorat a tânărului Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* (*Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit şi filosofia naturii la Epicur*) 1841, este afirmată peremptoriu ideea că filosofia trebuie să se identifice cu gândirea liberă de orice tutelă, astfel încât profesiunea sa de credinţă trebuie să fie cea a lui Prometeu (din piesa lui Eschil): „Într-un cuvânt, urăsc pe toţi aceşti zei", care înseamnă contestarea „tuturor zeilor cereşti şi pământeşti care nu recunosc conştiinţa de sine a omului drept zeitate supremă"[1]. În opinia lui Marx, zeii nu reprezintă decât fantasme iraţionale sau, mai bine zis, un produs al unei disfuncţii sau al unei grave maladii a raţiunii, căci „non-raţiunea este existenţa lui Dumnezeu" şi, invers, oriunde funcţionează gândirea raţională, existenţa lui încetea-

[1] Karl Marx, *Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit şi filosofia naturii la Epicur*, în Marx, Engels, Lenin, *Despre religie*, culegere de texte şi studiu introd. de Petre Berar, Ed. Politică, Bucureşti, 1974, p. 2.

ză[1]. Toate pretinsele dovezi ale existenţei lui Dumnezeu nu sunt decât *„tautologii lipsite de conţinut"*, cum e, de pildă, „dovada ontologică", care înseamnă că „ceea ce îmi reprezint eu realmente (*realiter*) este pentru mine o reprezentare reală"; pentru a demonstra lipsa de temei a acestei „dovezi", autorul face următoarea comparaţie: „Dacă cineva îşi închipuie că are o sută de taleri, dacă această idee nu este pentru el ceva arbitrar, subiectiv, dacă crede în ea, atunci cei o sută de taleri imaginari au pentru el aceeaşi valoare ca o sută de taleri reali"[2]. Cu alte cuvinte, ficţiunea devine realitate pentru cel ce crede în ea.

Într-un alt text, *Zur Judenfrage* (*Contribuţii la problema evreiască*), publicat în 1844, Marx analizează critic ideile lui Bruno Bauer în legătură cu emanciparea politică a evreilor din Prusia, demonstrându-le caracterul teologic şi concluzionând că emanciparea politică a evreilor, ca şi a creştinilor şi a tuturor oamenilor religioşi, e sinonimă cu *„emanciparea statului* de iudaism, de creştinism, de *religie* în general"[3]; aşadar, statul se emancipează cu adevărat numai atunci când nu mai recunoaşte nicio religie de stat, acordând religiei „un loc numai printre celelalte elemente ale societăţii civile"[4]. Un stat creştin, conchide Marx, „este pur şi simplu ne-stat", este „negarea creştină a statului" şi nicidecum realizarea statală a creştinismului.

Şi mai radicală e critica religiei în *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (*Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului*), scriere datând din aceeaşi perioadă. În Introducere, publicată în 1844, aflăm cele mai faimoase aserţiuni ale lui Marx cu privire la religie, între care şi axioma cea mai cunoscută: religia = „opium pentru popor". Pornind de la aceeaşi idee iluministă că, în principiu, „critica religiei este premisa oricărei critici", Marx consideră că religia, fiind produsul unei iluzii (*„omul creează religia*, nu religia îl creează pe om"), îl înstrăinează pe om de adevărata sa esenţă, la acest mecanism de alienare contribuind în mod fundamental aparatul politic al statului: „Acest stat, această societate produc religia, o *concepţie răsturnată despre lume*, pentru că însuşi statul, societatea, constituie o *lume întoarsă pe*

[1] *Ibid.*, pp. 3-4.
[2] *Ibid.*
[3] *Idem, Contribuţii la problema evreiască, ibid.*, p. 33.
[4] *Ibid.*, p. 37.

dos"[1]. În consecinţă, lupta împotriva religiei se conjugă cu lupta împotriva acestei lumi strâmb alcătuite:

> Mizeria *religioasă* este expresia mizeriei reale şi totodată *protestul* împotriva mizeriei reale. Religia este suspinul creaturii chinuite, sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă, după cum este şi spiritul unei orânduiri lipsite de spirit. Ea este *opiu* pentru popor.
>
> Suprimarea religiei, a acestei fericiri *iluzorii* a poporului, este cerinţa adevăratei lui fericiri. Cerinţa de a renunţa la iluziile cu privire la situaţia sa este *cerinţa de a renunţa la o situaţie care are nevoie de iluzii*. Critica religiei este, aşadar, *în germen critica acestei văi a plângerii* – a cărei *aureolă sfântă* este religia.
>
> Critica a înlăturat florile imaginare care acopereau lanţul nu pentru ca omul să poarte lanţul dezolant şi prozaic, ci pentru ca el să arunce lanţul şi să culeagă floarea vie. Critica îl eliberează pe om de iluzii, pentru ca el să gândească, să acţioneze, să-şi făurească realitatea sa ca un om dezamăgit, ca un om care şi-a venit în fire, pentru ca să se mişte în jurul lui însuşi şi prin urmare în jurul adevăratului său soare. Religia este doar soarele iluzoriu care se mişcă în jurul omului atâta timp cât el nu se mişcă încă în jurul lui însuşi.
>
> Este, aşadar, *sarcina istoriei* ca, după ce a dispărut *viaţa de apoi* a adevărului, să statornicească *adevărul vieţii acesteia*. Este, înainte de toate, *sarcina filosofiei*, care se află în slujba istoriei, ca, după ce a fost demascată *forma sfântă* a înstrăinării de sine a omului, să demaşte înstrăinarea de sine în *formele ei profane*. Critica cerului se transformă astfel în critica pământului, *critica religiei* în *critica dreptului*, *critica teologiei* în *critica politicii*.[2]

În opinia lui Marx, înstrăinarea de sine a omului prin religie e similară în esenţă cu alienarea muncitorului prin munca sa pentru altul. Într-un alt text, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (*Manuscrise economico-filosofice din 1844*), ideea este afirmată explicit: la fel cum muncitorul se înstrăinează de sine într-un produs al muncii care nu-i aparţine şi, punându-şi viaţa într-un obiect, din acel moment „viaţa nu-i mai aparţine lui, ci obiectului", tot astfel omul

[1] *Idem*, *Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului*, *ibid.*, p. 57.
[2] *Ibid.*, pp. 57-58.

Statuia lui Marx şi Engels din Berlin

religios, cu cât investeşte mai mult în Dumnezeu, „cu atât mai puţin păstrează pentru el însuşi"[1]. În procesul de autoînstrăinare a omului de sine însuşi şi de natură, un rol important îl joacă diferiţi mediatori, precum capitaliştii în cazul autoînstrăinării economice sau preoţii în cazul celei religioase. Rezultă că, în viziunea lui Marx, religia a avut de-a lungul istoriei o contribuţie majoră în procesul de exploatare a omului de către om. Un alt text condamnă principiile sociale ale creştinismului tocmai pe acest temei:

> Principiile sociale ale creştinismului au justificat sclavia antică, au glorificat iobăgia medievală şi ştiu, la nevoie, să apere, deşi cu o mină oarecum tristă, şi oprimarea proletariatului.
>
> Principiile sociale ale creştinismului predică necesitatea existenţei unei clase dominante şi a unei clase oprimate, exprimându-şi, în ceea ce o priveşte pe aceasta din urmă, numai dorinţa pioasă ca cea dintâi să fie cât mai milostivă faţă de ea.
>
> Principiile sociale ale creştinismului transpun în cer compensaţia făgăduită de consilierii consistoriali acelora care au suferit din cauza mârşăviilor, justificând prin aceasta continuarea acestor mârşăvii pe pământ.

[1] *Idem, Manuscrise economico-filosofice din 1844, ibid.*, pp. 71-72.

Principiile sociale ale creştinismului consideră că toate mârşăviile asupritorilor faţă de asupriţi sunt pedeapsa dreaptă pentru păcatul originar şi pentru alte păcate sau încercări trimise de Dumnezeu, în nesfârşita lui înţelepciune, celor mântuiţi.

Principiile sociale ale creştinismului predică laşitatea, dispreţul de sine, înjosirea, supunerea, umilinţa, pe scurt toate însuşirile drojdiei societăţii, iar proletariatul, care nu acceptă să fie tratat ca drojdie a societăţii, are mai multă nevoie de curajul, de demnitatea, de mândria şi de spiritul de independenţă decât de pâine.

Principiile sociale ale creştinismului sunt făţarnice, iar proletariatul este revoluţionar.[1]

Cum era de aşteptat, idei ateiste aflăm şi în scrierile lui Engels, subordonate aceluiaşi program ideologic revoluţionar. În *Anti-Dühring* (1878), spre exemplu, acesta defineşte creştinismul drept o „religie a sclavilor şi a oprimaţilor" care „nu cunoştea decât o *singură* egalitate a tuturor oamenilor, aceea a păcatului originar"[2]. Comunitatea de bunuri, întâlnită la începuturile existenţei acestei religii, se explică „mai curând prin solidaritatea celor prigoniţi decât prin adevărate idei de egalitate", însă statornicirea opoziţiei dintre clerici şi mireni a pus repede capăt acestui egalitarism, iar invadarea Europei de către triburile germanice a instaurat o ierarhie socială şi politică ce a înlăturat pentru multe secole orice idee de egalitate. Engels îl citează pe Eugen Dühring, adversar al marxismului, care afirmase că într-o societate liberă nu poate exista niciun fel de cult întrucât membrii ei „au depăşit străvechea închipuire puerilă că îndărătul sau deasupra naturii ar exista fiinţe care ar putea fi influenţate prin jertfe sau rugăciuni", aşadar o astfel de societate ar trebui „să se descotorosească de tot aparatul vrăjitoriei clericale şi odată cu el de toate elementele esenţiale ale cultelor"[3]. În opinia lui Engels, însă, această concepţie e utopică atâta vreme cât nu sunt înţelese (pentru a fi în mod eficient combătute) mecanismele socio-economice ale religiei, care nu reprezintă altceva decât „oglindirea fantastică în minţile oamenilor a forţelor exterioare

[1] *Idem, Comunismul ziarului „Rheinischer Beobachter"*, *ibid.*, pp. 255-256.
Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, ibid., p. 305.
Ibid., p. 306.

care domină viaţa lor de toate zilele, o oglindire în care forţele pământului iau forma unor forţe suprapământeşti"[1]. Dacă la începuturile istoriei aceste forţe erau personificări ale naturii, ulterior au intrat în joc şi factorii sociali caracteristici unei societăţi divizate în clase antagonice, astfel încât forţele misterioase ale naturii dobândesc acum atribute sociale, apărând astfel panteonul organizat ierarhic după modelul societăţii sclavagiste al religiei politeiste; mai târziu, într-o fază de dezvoltare socială şi mai înaltă, „toate atributele materiale şi sociale ale numeroşilor zei sunt trecute asupra unui singur Dumnezeu atotputernic, care, la rândul său, nu este decât reflectarea omului abstract", născându-se astfel monoteismul. În viziunea lui Engels, aceasta reprezintă din punct de vedere istoric „produsul ultim al filosofiei elene târzii şi care şi-a găsit întruchiparea gata formată în Dumnezeul naţional exclusiv al evreilor, Iahve"[2]. Ceea ce contează însă cel mai mult e că, sub această formă „comodă, lesne de mânuit şi adaptabilă oricărei situaţii", religia poate exista *ad infinitum* „ca o formă de expresie nemijlocită, adică emoţională, a relaţiilor dintre oameni şi forţele străine, naturale şi sociale, care îi stăpânesc atâta vreme cât oamenii sunt dominaţi de asemenea forţe". În actuala societate burgheză, arată Engels, „baza reală a oglindirii religioase persistă" prin modul de producţie capitalist, „care-i domină pe oameni ca o forţă străină", astfel încât numai o „acţiune socială" decisă va putea conduce la eliberarea oamenilor de vraja religiei prin luarea în stăpânire a tuturor „mijloacelor de producţie pe care ei înşişi le-au produs, dar care li se opun ca o forţă străină, copleşitoare, cu alte cuvinte atunci când omul nu numai că va propune, dar va şi dispune, numai atunci va dispărea această ultimă forţă străină care se mai oglindeşte acum în religie şi, odată cu ea va dispărea şi orânduirea religioasă însăşi, pentru simplul motiv că nu va mai exista nimic de oglindit"[3]. Pe scurt, eliberarea de religie, după Engels, e posibilă numai printr-o revoluţie socială.

Într-un alt eseu ce porneşte de la analiza critică a ideilor lui Bruno Bauer, la rândul său un exeget critic al creştinismului, Engels afir-

[1] *Ibid.*, p. 307.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, pp. 307-308.

mă că toate religiile, deşi probabil că au la bază „o anumită exaltare sinceră", nefiind decât „o născocire a minţii omeneşti", „nu se pot lipsi, încă de la întemeierea lor, de înşelătorie şi de falsificarea istoriei"[1]. El consideră că religia creştină, având în vedere vechimea şi puterea ei de seducţie, nu poate fi desfiinţată dintr-o dată, declarând-o pur şi simplu „o absurditate ticluită de şarlatani", ci e nevoie de înţelegerea justă a cauzelor ei istorice. Drept urmare, Engels schiţează un tablou istoric al creştinismului primitiv pornind de la textele biblice şi de la scrierile lui Filon din Alexandria şi ale lui Seneca, pe care-i consideră principalii părinţi spirituali ai doctrinei creştine: astfel, el arată că numeroasele scrieri atribuite lui Filon (răspândite în formă vulgarizată) sunt rezultatul îmbinării tradiţiilor iudaice cu filosofia stoică, ele conţinând *in nuce* toate ideile fundamentale ale creştinismului: ideea că Dumnezeu este cuvântul, care e un mediator între divinitate şi om; ideea că omul se naşte păcătos şi poate să-şi ispăşească vina nu prin sacrificarea animalelor, ci prin sacrificiul de sine, adică prin refuzul plăcerilor lumeşti, aşadar al fericirii terestre, în aşteptarea unei mai depline fericiri viitoare; în fine, ideea că săracii şi oropsiţii sunt preferaţi de Dumnezeu celor bogaţi şi puternici.

Pe de altă parte, arată Engels, ideea omului-Dumnezeu, ca şi cea a „imaculatei concepţiuni", au fost preluate din tradiţia imperială romană, dat fiind că încă împăratul Augustus pretinsese să fie venerat ca un zeu şi, pentru a-şi „dovedi" originea divină, răspândise zvonul că mama sa l-ar fi conceput cu zeul Apollo. Engels consideră că imaginea cea mai justă a creştinismului primitiv se află reflectată în Apocalipsă, în care aflăm „un fanatism sălbatic şi confuz, dogme numai în germene, iar din aşa-numita morală creştină numai mortificarea trupului, în schimb o mulţime de viziuni şi proroci"[2]. Dintre dogmele viitoare ale creştinismului, n-o aflăm decât pe cea a mântuirii credincioşilor prin sângele lui Hristos, care e pus pe acelaşi plan cu Moise, iar autorul se adresează exclusiv evreilor, fără a pretinde că e apostolul Ioan, propovăduitor al unei noi religii, ci fiind conştient că aparţine unei secte a iudaismului. El prezice că Nero (i.e. Anticristul) se va întoar-

[1] *Idem, Bruno Bauer şi creştinismul primitiv, ibid.*, p. 342.
[2] *Ibid.*, p. 345.

ce în anul 70 şi va reinstaura teroarea vreme de 42 de luni, după care Dumnezeu se va arăta, îl va răpune pe Anticrist, va distruge prin foc marele oraş şi-l va pune în lanţuri pe diavol timp de 1 000 de ani. Celelalte dogme şi morala creştină, afirmă Engels, au apărut într-o epocă ulterioară, când au fost redactate evangheliile şi epistolele apostolice; despre acestea din urmă, Bruno Bauer demonstrase că au fost copiate după scrierile lui Seneca, în ciuda opiniei contrare a creştinilor, dat fiind că, în epoca lui Seneca, Noul Testament nu fusese încă redactat. Adoptând ideea darwiniană a selecţiei naturale, Engels susţine că religia creştină a triumfat asupra tuturor celorlalte cu care s-a aflat în competiţie datorită caracterului său universal şi datorită ideii de mântuire prin jertfa de sine a întemeietorului ei.

Într-un alt text dedicat aceleiaşi chestiuni, Engels compară creştinismul primar cu mişcarea muncitorească modernă: ambele sunt, în viziunea sa, mişcări ale „celor asupriţi", ambele „propovăduiesc izbăvirea în viitor de robie şi de mizerie", ambele, în ciuda persecuţiilor, „îşi croiesc drum victorios şi năvalnic"[1]. În privinţa primelor secte creştine, Engels consideră că unul dintre cele mai bune izvoare istorice sunt scrierile lui Lucian din Samosata, numit „Voltaire al Antichităţii clasice" datorită poziţiei sale critice faţă de toate superstiţiile religioase (tocmai acest scepticism imparţial făcând din el o sursă credibilă). Fireşte, Engels are în vedere în primul rând povestirea despre falsul profet Peregrinos, care profită de credulitatea creştinilor, situaţia fiind comparabilă, în opinia sa, cu cea a comunităţilor muncitoreşti comuniste:

> N-a existat exaltare, nerozie ori şarlatanie care să nu fi pătruns în tinerele comunităţi creştine şi care să nu fi găsit ici-colo, cel puţin temporar, un auditoriu binevoitor şi discipoli fervenţi. Şi tocmai ca primele noastre comunităţi muncitoreşti comuniste, tot aşa şi primii creştini dădeau dovadă de o credulitate fără seamăn faţă de tot ce le convenea, aşa că nu putem avea nicio siguranţă că în noul nostru testament nu s-a strecurat un fragment din „marele număr de scrieri" întocmite de Peregrinos pentru creştinătate.[2]

[1] *Idem, Cu privire la istoria creştinismului primitiv, ibid.*, p. 436.
[2] *Ibid.*, p. 441.

Engels mai arată că primii creştini erau recrutaţi, „aşa cum se cuvine unui element revoluţionar", din păturile cele mai de jos ale societăţii, în speţă din oameni liberi decăzuţi, liberţi, ţărani datornici şi mai ales sclavi, pe care noua religie promitea să-i scoată din pământeasca „vale a plângerii" şi să-i ducă în „paradisul veşnic": „Şi, într-adevăr, numai perspectiva răsplăţii în lumea de apoi putea să ridice renunţarea la lume şi ascetismul, preconizate de stoici şi de adepţii lui Filon, până la principiul etic fundamental al unei religii universale noi care să poată atrage masele populare asuprite"[1]. Miza comparaţiei dintre creştinism şi mişcarea muncitorească pare să fie demonstrarea caracterului istoric al creştinismului, care, în viziunea autorului, fiind un moment socialmente depăşit, era necesar să fie înlocuit cu noua ideologie (*recte* religie) revoluţionară a comunismului. Într-un alt text, Engels sugerează şi mai limpede acest deziderat, demonstrând ateismul cvasi-general al proletariatului:

> A fi ateist nu mai este, din fericire, ceva extraordinar în zilele noastre. Ateismul este un lucru aproape de la sine înţeles în rândul partidelor muncitoreşti din Europa [...]. Cât priveşte marea majoritate a muncitorilor social-democraţi germani, se poate spune chiar că pentru ei ateismul este o etapă depăşită; acest cuvânt pur negativ nu le mai poate fi aplicat, deoarece opoziţia lor faţă de credinţa în Dumnezeu a încetat de a mai fi doar teoretică, fiind doar practică: ei *au rupt-o pur şi simplu cu Dumnezeu*, trăiesc şi gândesc în lumea reală şi sunt, prin urmare, materialişti. La fel se prezintă, probabil, lucrurile şi în Franţa.[2]

Într-adevăr, secolul al XIX-lea a cunoscut şi în Franţa ascensiunea de neoprit a materialismului, a socialismului, a anarhismului etc., ideologii şi mişcări seculariste ce se opuneau ireductibil dogmatismului religios, pregătind terenul revoluţiilor sociale care au zguduit de mai multe ori din temelii *establishmentul* de după Restauraţie. De asemenea, mijlocul acestui secol a fost marcat de naşterea pozitivismului, doctrină raţionalistă datorată lui **Auguste Comte** (1798-1857),

1 *Ibid.*, p. 451.
Idem, Literatura din emigraţie, ibid., pp. 301-302.

care legitimează exclusiv „cunoaşterea pozitivă", fondată pe experienţa empirică interpretată logico-raţional. Din această perspectivă, orice altă modalitate metafizică de cunoaştere, incluzând desigur religia, devine himerică şi falacioasă, indiscutabil invalidă întrucât nu e verificabilă raţional. Într-o conferinţă publicată în 1844, Comte expune pe larg principiile „filosofiei pozitive", combătând în acelaşi timp metafizica şi religia, pe care le consideră a aparţine unor stadii depăşite ale istoriei gândirii. În viziunea sa, evoluţia intelectuală a umanităţii a cunoscut trei stări succesive: *teologică* (împărţită la rândul ei în trei faze: *fetişismul*, *politeismul* şi *monoteismul*), *metafizică* şi *pozitivă*. Dacă prima dintre ele a devenit vetustă la finele Evului Mediu, „de îndată ce eficacitatea sacrală a regimului monoteist a fost în esenţă epuizată", cea de a doua, deşi perimată şi ea, nu s-a încheiat încă, gândirea metafizică reprezentând „cel mai periculos obstacol în calea instalării finale a unei adevărate filosofii"[1]. Comte defineşte „starea de pozitivitate raţională" drept starea de emancipare finală a gândirii, care a renunţat la „explicaţiile vagi şi arbitrare" proprii teologiei şi metafizicii, concentrându-se exclusiv asupra domeniului observaţiei empirice, „singura bază posibilă a unor cunoştinţe cu adevărat accesibile"[2]. Cercetarea pozitivă trebuie să se reducă, în toate domeniile, la „evaluarea sistematică a ceea ce este", renunţând la descoperirea cauzelor prime sau finale, căci însuşi termenul „pozitiv", după cum arată filosoful, „desemnează *realul* în opoziţie cu himericul"[3]. După Comte, spiritul pozitiv a apărut în gândirea europeană datorită direcţiei ştiinţifice inaugurate de Galilei şi Kepler şi celei filosofice datorate lui Bacon şi Descartes, astfel încât „imperfecta unitate metafizică constituită la sfârşitul Evului Mediu a fost din acel moment irevocabil dizolvată, aşa cum ontologia greacă distrusese pentru totdeauna marea unitate teologică a politeismului"; iar evoluţia acestui spirit în continuare, crede filosoful, nu lasă altă posibilitate decât constituirea în sfârşit a „stării cu adevărat normale a raţiunii umane"[4].

[1] Auguste Comte, *Discurs asupra spiritului pozitiv*, trad. De Leonard Gavriliu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, p. 21.

[2] *Ibid.*, p. 22.

Ibid., p. 50.

Ibid., pp. 57-58.

După Comte, spiritul şi ordinea reprezintă condiţiile fundamentale ale civilizaţiei moderne; or, metafizica şi teologia refuză progresul, adică o evoluţie continuă către un scop determinat, transformările lor constând, dimpotrivă, „mai ales într-o crescândă ieşire din uz, fie mentală, fie socială, fără ca problemele agitate să fi făcut vreun pas real înainte, din însăşi cauza instabilităţii lor radicale"[1]. Nici în privinţa moralei, influenţa teologiei nu se poate spune că a fost benefică, căci, consideră filosoful: „Cu totul departe ca asistenţa teologică să fie vreodată indispensabilă preceptelor morale, experienţa demonstrează, dimpotrivă, că ea le-a devenit, la moderni, tot mai dăunătoare, făcându-le în mod inevitabil să participe, ca urmare a acestei funeste aderenţe, la descompunerea crescândă a regimului monoteist, mai ales pe parcursul ultimelor trei secole"[2]. În consecinţă, morala trebuie întemeiată pe cunoaşterea pozitivă a omului şi nu pe credinţe supranaturale:

> Nu există deci nicio alternativă durabilă între a fonda în sfârşit morala pe cunoaşterea pozitivă a Umanităţii şi a o lăsa să se bazeze pe injoncţiunea supranaturală: convingerile raţionale au putut seconda credinţele teologice sau mai degrabă li s-au substituit încetul cu încetul, pe măsură ce credinţa s-a stins, dar combinaţia inversă nu constituie în mod cert decât o utopie contradictorie, în care principalul s-ar subordona accesoriului.[3]

Comte consideră că ameliorarea moralei s-a datorat, începând de la finele Evului Mediu, nu influenţei spiritului teologic, ci „acţiunii crescânde a spiritului pozitiv", căci acesta e prin excelenţă social („pentru el nu există decât Umanitatea"), în vreme ce gândirea teologică este, „prin natura sa, esenţial individualistă şi niciodată direct colectivă"[4]. În concluzie, el afirmă că filosofia pozitivistă trebuie să devină „baza sistematică a înţelepciunii umane"[5].

1 *Ibid.*, p. 73.
2 *Ibid.*, p. 74.
3 *Ibid.*, pp. 75-76.
4 *Ibid.*, p. 83.
5 *Ibid.*, p. 90.

Teoriile sociale ale lui Auguste Comte (care, între altele, au constituit baza sociologiei moderne) au culminat cu fondarea „Religiei Umanităţii" („Religion de l'Humanité"), după modelul „Cultului Raţiunii" din timpul Revoluţiei, o religie seculară menită să substituie creştinismul, devenit incompatibil cu noua societate pozitivistă. Având ca obiect de veneraţie Umanitatea, numită *Nouveau Grand-Être Suprême* („Noua Mare Fiinţă Supremă"), „biserica pozitivistă" era concepută după modelul vechii biserici creştine, cu temple, preoţi, ritualuri ş.c.l., imitând chiar şi o serie de dogme precum cea a trinităţii (alcătuită acum din „Noua Mare Fiinţă Supremă", „Pământul" şi „Spaţiul Cosmic"); de asemenea, Comte redactează şi un *Catéchisme positiviste* (1851), în care defineşte cele şapte „sacramente" ale noii religii, iar în *Système de politique positive* (1851–1854), arată că aceasta trebuia fondată pe trei „stâlpi" de bază: altruismul, ordinea şi progresul. Preoţii noii religii, al cărei scop era răspândirea altruismului ca atitudine esenţial umană, erau „ambasadorii altruismului" în întreaga lume, ei fiind recrutaţi din rândul învăţaţilor, poeţilor şi artiştilor, aidoma barzilor din vechime. Doctrina lui Comte a făcut prozeliţi nu numai în Franţa, ci şi în Anglia victoriană (unde, sub conducerea lui Richard Congreve, a fost fondată în 1867 Societatea Pozitivistă din Londra, iar în 1878 „Biserica Umanităţii") precum şi pe alte continente, în ţări ca Brazilia (unde, în 1881, a fost fondată „Biserica Pozitivistă a Braziliei", iar steagul acestei ţări poartă inscripţia *Ordine şi Progres,* inspirată de motto-ul pozitivismului) sau India. Influenţei pozitivismului i se datorează şi dezvoltarea aşa-numitului „umanism secular" în secolul următor.

Un exponent al utilitarismului[1] şi unul dintre cei mai celebri apărători ai libertăţii de gândire şi de exprimare a fost în Anglia secolului al XIX-lea **John Stuart Mill** (1806-1873). Influenţat la rândul lui de pozitivismul lui Auguste Comte şi de spiritul scientist specific epocii, acesta s-a arătat preocupat între altele şi de chestiunea religiei, redactând între 1850 şi 1858, aproximativ în aceeaşi perioadă cu

[1] Iniţiat de Jeremy Bentham (1748-1832), utilitarismul este o doctrină etică fondată pe principiul că cea mai bună acţiune e cea mai utilă; axioma sa fundamentală, formulată de Bentham, e aceea că cea mai mare fericire a celor mai mulţi oameni reprezintă însăşi măsura binelui şi a răului.

binecunoscutul text *Despre libertate*, trei eseuri pe această temă, publicate însă postum. Primul dintre ele, intitulat „Natura", abordează problema raportului dintre divinitate şi natură, respectiv dintre om şi natură, pornind de la concepţia creştină, pe care o amendează. Autorul arată că, dacă în Antichitate, stoicii şi epicurienii erau de acord că morala trebuie fondată pe legile naturii, creştinismul a respins această idee, considerând că omul este rău prin natura sa. Prin reacţie la această doctrină, moraliştii deişti au proclamat divinitatea naturii şi i-au considerat legile drept „moduri autoritare de a acţiona"[1]. După Mill, ambele concepţii sunt inadecvate. El arată că ordinea naturii nu relevă nicidecum faptul că o fiinţă supranaturală, „ale cărei atribute sunt dreptatea şi bunătatea", ar fi făcut-o cu intenţia ca progeniturile sale raţionale să o urmeze ca pe un exemplu. Dacă ar fi fost creată de o astfel de fiinţă, aceasta n-ar fi fost decât „o operă imperfect proiectată, pe care omul, în sfera sa limitată, trebuie să exercite dreptatea şi bunătatea de a o ameliora"[2].

Natura, arată în continuare filosoful englez, e indiferentă faţă de morală (dovadă animalele de pradă care le devorează pe celelalte, paraziţii, calamităţile naturale, cataclismele geologice etc.), prin urmare, cursul ei nu trebuie imitat de către oameni. Dimpotrivă, toate îmbunătăţirile şi corecturile aduse acestuia, de care omenirea civilizată trebuie să fie mândră, constau în evitarea calamităţilor naturale, vindecarea maladiilor etc.[3] Mill afirmă că teologii „au epuizat toate resursele sofisticii" pentru a demonstra că, de fapt, creatorul lumii are numai intenţii bune şi că toată suferinţa din lume există numai pentru a preveni o alta mai mare. Însă dacă acest creator este într-adevăr atotputernic, înseamnă că nu doreşte binele creaturilor sale şi nu se mai poate găsi niciun subterfugiu pentru a evita această concluzie. Dacă lumea ar fi construită după legile dreptăţii, ar însemna ca fiecare individ să aibă parte de bine sau de rău exact în raport cu faptele sale, ceea ce e departe de a se întâmpla, după cum oricine poate să vadă[4]. Faptul

[1] John Stuart Mill, *Nature*, în *Three Essays on Religion*, New York, Henry Holt and Company, 1874, p. 10.

[2] *Ibid.*, p. 25.

Ibid., pp. 30-32.

Ibid., p. 37.

că lumea nu este posibil să fi fost creată conform unui proiect divin e demonstrat cel mai limpede de existența animalelor care devorează alte animale pentru a putea trăi. Așadar, conchide Mill:

> Dacă nu suntem obligați să credem că existența animală este opera unui demon se întâmplă pentru că nu suntem nevoiți să presupunem că ea este opera unei Ființe cu puteri infinite. Însă dacă imitarea voinței Creatorului așa cum este revelată în natură s-ar aplica ca o regulă de acțiune, cele mai atroce enormități ale celor mai răi oameni ar fi justificate de aparenta intenție a Providenței ca în întregul regn al animatelor cei puternici să-i subjuge pe cei slabi.[1]

Cel de al doilea eseu, „Utilitatea religiei", după cum sugerează și titlul, abordează problema religiei din punct de vedere utilitarist: dacă religia e adevărată, utilitatea ei decurge fără alte dovezi, iar dacă nu e adevărată, nimic altceva decât binele nu poate decurge din respingerea ei („căci niciodată nu poate exista conflict între adevăr și utilitate")[2]. În consecință, autorul își propune să investigheze „dacă credința în religie, considerată ca o convingere, dincolo de chestiunea adevărului ei, este cu adevărat indispensabilă binelui temporal al omenirii; dacă utilitatea credinței este intrinsecă și universală, sau locală, temporală și, într-un anume sens, accidentală; și dacă beneficiile pe care le pretinde nu pot fi obținute altfel, fără amestecul foarte mare al răului, prin intermediul căruia, chiar și în cea mai bună formă de credință, aceste beneficii sunt restrânse"[3].

Mill sintetizează cele mai importante argumente împotriva acceptării în continuare a religiilor „revelate", începând cu cele de ordin moral, e.g.: „Cum poate fi venerat un Dumnezeu care creează iadul și predestinează nenumărați oameni să ajungă acolo fără o înfricoșătoare distorsiune a standardelor binelui și răului?"[4] Apoi, el pune sub semnul întrebării însăși „misiunea divină" a lui Hristos, pe care doctrina creștină o consideră drept condiția esențială a mântuirii, arătând

1 *Ibid.*, pp. 58-59.
2 *Idem, Utility of Religion, ibid.*, p. 73.
3 *Ibid.*, p. 75.
4 *Ibid.*, p. 115.

că această afirmaţie nu apare decât in versetele finale din evanghelia lui Marcu, pe care unii critici le consideră o interpolare, iar celelalte afirmaţii îi aparţin apostolului Pavel. În fine, cel mai puternic argument, în opinia lui Mill, e că „există o contradicţie în toate formele de creştinism pe care nici ingenuitatea n-o poate rezolva, nici sofistica n-o poate explica", anume de ce „un dar atât de preţios făcut de Dumnezeu oamenilor" (mântuirea) nu a fost cunoscut decât de câţiva şi nu de către toţi oamenii; în al doilea rând, de ce credincioşii au eşuat în a convinge minţile cele mai cultivate de importanţa mesajului divin şi de ce, pe măsura dezvoltării ştiinţei şi a spiritului critic, tendinţa de a nu mai crede creşte[1]. Nici promisiunea unei vieţi viitoare nu i se pare un motiv suficient de temeinic pentru a accepta mai departe validitatea doctrinei creştine, căci, în opinia sa, pe măsură ce condiţia umanităţii se va îmbunătăţi, iar oamenii vor fi mai fericiţi şi mai capabili a dobândi fericirea din surse neegoiste, le va păsa tot mai puţin de o viaţă viitoare, dat fiind că: „Nu celor fericiţi le pasă de prelungirea vieţii şi de o viaţă viitoare, ci celor care n-au fost niciodată fericiţi"[2].

În concluzie, Mill afirmă necesitatea despărţirii de religiile tradiţionale, ceea ce nu înseamnă însă renunţarea totală la religie, care totuşi, în viziunea sa, reprezintă „îndreptarea atenţiei şi a emoţiei spre un obiect ideal, recunoscut ca de cea mai înaltă excelenţă"[3]. Pe urmele lui Auguste Comte, filosoful englez consideră că această condiţie este cel mai bine îndeplinită de „Religia Umanităţii", care este superioară celorlalte, în primul rând, „pentru că este dezinteresată, în vreme ce celelalte folosesc promisiuni şi ameninţări vizând viaţa de după moarte", făcându-l pe om să privească îndatoririle sale faţă de ceilalţi numai ca pe un mijloc al propriei mântuiri; şi, în al doilea rând, pentru că îşi propune să perfecţioneze caracterul uman, ceea ce n-au reuşit religiile „revelate", „căci este imposibil să atribui perfecţiunea absolută unui creator care a creat o lume atât de imperfectă şi guvernează atât de capricios viaţa creaturilor sale"[4].

1 *Ibid.*
2 *Ibid.*, pp. 118-119.
3 *Ibid.*, p. 110.
4 *Ibid.*, p. 112

Cel de al treilea eseu, intitulat „Teismul", a fost redactat mai târziu decât celelalte, fiind şi cel mai consistent. Într-o introducere, autorul arată că, în ultimul timp, disputa dintre credincioşi şi necredincioşi s-a mai îmblânzit, dat fiind că nici primii nu mai manifestă aceeaşi intoleranţă, nici ultimii aceeaşi vehemenţă. Explicaţia, crede el, rezidă în progresul ştiinţei, care, fiind acceptată acum aproape în unanimitate drept valabilă, i-a determinat pe *homines religiosi* să-şi reconsidere autoritarismul intelectual, iar pe sceptici să privească religia ca pe o etapă istorică necesară în evoluţia civilizaţiei: „Religiile tind a fi discutate, cel puţin de cei care le resping, mai puţin ca intrinsec adevărate sau false decât ca produse ale unor stadii de civilizaţie şi care, la fel ca produsele animale sau vegetale ale unei perioade geologice, pier lăsând loc altora din cauza încetării condiţiilor necesare continuării existenţei"[1]. Mill consideră aşadar necesară revizuirea opiniilor despre religie din perspectiva noii epistemologii pozitiviste:

> Este indispensabil ca subiectul religiei să fie din când în când discutat ca o problemă strict ştiinţifică şi ca dovezile sale să fie testate cu aceleaşi metode ştiinţifice şi cu aceleaşi principii ca acelea ale oricăror concluzii speculative trase din ştiinţa fizicii. Fiind deci dovedit că inferenţele legitime ale ştiinţei sunt îndreptăţite să prevaleze asupra celorlalte opinii, oricât de larg împărtăşite, care intră în conflict cu ele şi că normele evidenţei ştiinţifice pe care succesele şi eşecurile ultimilor două mii de ani le-au stabilit sunt aplicabile oricărui subiect al cunoaşterii, trebuie să vedem ce loc au credinţele religioase în câmpul ştiinţei, la ce dovezi acceptate de ştiinţă apelează acestea şi ce fundament au doctrinele religioase considerate drept teorii ştiinţifice.[2]

Autorul opinează că, în privinţa legitimităţii teismului (a religiei „revelate"), două întrebări sunt necesare: dacă teoria care atribuie originea tuturor fenomenelor voinţei unui creator este compatibilă cu rezultatele demonstrate ale ştiinţei; şi, acceptând că e compatibilă, dacă argumentele ei pot fi testate conform principiilor ştiinţei. După

[1] *Idem, Theism, ibid.*, p. 127.
[2] *Ibid.*, pp. 128-129.

Mill, concepţia teistă că Dumnezeu guvernează lumea după legi arbitrare, dependente de voinţa sa este incompatibilă cu adevărurile generale revelate prin investigaţie ştiinţifică, şi anume că fenomenele naturii se desfăşoară conform unor legi generale şi că ele au originea în cauze naturale. Cât despre concepţia că aceste legi au fost stabilite odată pentru totdeauna de voinţa unui creator, aceasta nu intră în contradicţie cu ştiinţa, dat fiind că nimic nu infirmă ideea creaţiei naturii conform unui plan divin; se pune însă întrebarea dacă există ceva care să o confirme, iar dacă da, de ce natură sunt aceste dovezi şi, cântărite cu balanţa ştiinţei, care este valoarea lor.

Filosoful arată că există două tipuri de argumente teiste: argumente *a priori* (existenţa în conştiinţa oamenilor a ideii de Dumnezeu) şi argumente *a posteriori* (proiectul inteligent). Primul nu poate fi demonstrat ştiinţific, fiind de fapt o *petitio principii*: prezenţa unei idei în minte ar demonstra realitatea ei. În plus, orice sistem de cunoaştere *a priori* pretinde într-un anumit fel că porneşte de la experienţă, deşi afirmă că ajunge la adevăruri ce depăşesc experienţa. În ceea ce priveşte argumentele *a posteriori*, acestea se împart în: *argumentul cauzei prime, argumentul consensului general al omenirii, argumentul conştiinţei* şi *argumentul semnelor proiectului în natură*. Conform primului, orice fenomen din natură are o cauză, aşadar trebuie să existe o „cauză primă" care a stat la originea lumii însăşi, iar aceasta trebuie să fi fost o fiinţă inteligentă, adică Dumnezeu. Mill respinge acest argument afirmând că, în primul rând, cauzalitatea este un fapt al experienţei care nu poate fi legitim extins la întreg universul, ci vizează numai fenomenele sale schimbătoare. Legea conservării energiei demonstrează că energia este eternă, aşadar nu are o cauză, iar pe de altă parte, fenomenele se transformă nu prin simpla voinţă, ci prin acţiuni mecanice, chimice, electrice etc. asupra cărora voinţa nu are nicio putere. Proprietăţile materiei sunt eterne în raport cu voinţa particulară, aşadar argumentul cauzei prime nu poate fi confirmat de experienţă. Admiţând că există o conştiinţă care a stat la baza creaţiei universului, se ridică întrebarea de cine a fost la rândul ei creată această conştiinţă. Dacă despre materie şi energie se poate susţine că nu au o cauză, nu acelaşi lucru se poate

spune despre conştiinţă, de unde rezultă că „argumentul cauzei prime nu are valoare pentru fundamentarea teismului"[1].

În privinţa celui de al doilea argument, Mill afirmă mai întâi că, pentru un gânditor adevărat, argumentul opiniei altora are puţină greutate, fiind „o dovadă la mâna a doua"[2]. În al doilea rând, cei care pretind că tratează filosofic problema existenţei lui Dumnezeu se folosesc de argumentul consensului general ca dovadă că există în conştiinţa umană o „percepţie intuitivă" sau un „simţ instinctiv" al divinităţii, din care trag concluzia că această credinţă trebuie să fie adevărată. Totuşi, nu se poate spune că există un consens general în privinţa divinităţii, căci popoarele sălbatice, de pildă, cred în existenţa mai multor divinităţi, care sunt de fapt forţele naturii: fiecare copac, râu sau izvor are o divinitate a sa, aşadar: „A vedea în această greşeală a ignoranţei primitive mâna fiinţei supreme care a sădit în creaturile sale o cunoaştere intuitivă a existenţei sale e un compliment sărac la adresa divinităţii"[3].

Cel de al treilea argument, afirmă autorul, face parte din categoria de argumente independente de experienţă la care apelează metafizicienii pentru a demonstra existenţa lui Dumnezeu. Descartes, de pildă, consideră ideea unui Dumnezeu perfect în bunătate, înţelepciune şi putere drept una dintre ideile „clare şi distincte" pe care raţiunea trebuie să le accepte ca adevărate. Însă, atenţionează Mill, dacă un om percepe un obiect nu poate pretinde şi celorlalţi să-l vadă la rândul lor. După Kant, ideea de Dumnezeu este înnăscută în sensul că este produsă de legile conştiinţei şi nu derivată din afară, însă această idee a raţiunii speculative, consideră Mill, nu poate fi demonstrată logic şi nici percepută a avea o realitate corespunzătoare în afara conştiinţei umane. Pentru Kant, Dumnezeu nu e nici un obiect al percepţiei directe, nici o concluzie a gândirii, ci o supoziţie necesară nu din punct de vedere logic, ci practic, ca o necesitate practică impusă de realitatea legii morale. În opinia filosofului englez, însă, acest sentiment al datoriei mai degrabă exclude decât confirmă credinţa într-un legisla-

1 *Ibid.*, p. 153.
Ibid., p. 156.
Ibid., p. 158.

tor divin ca sursă a obligaţiei, iar această obligaţie a datoriei e simţită şi de cei ce nu cred în Dumnezeu. Prin urmare, chiar dacă existenţa unui Dumnezeu bun şi înţelept este dorită de mulţi, „nu este legitim să credem că, în ordinea universului, tot ce e dezirabil e adevărat"[1].

În privinţa celui de al patrulea argument, al proiectului inteligent, Mill afirmă că acesta este singurul despre care se poate spune că are un caracter ştiinţific, dat fiind că este „în întregime bazat pe experienţă"[2]. Conform acestui argument, anumite calităţi existente în ordinea naturii sunt caracteristice lucrurilor create de mintea inteligentă cu un scop anume, iar această similaritate a efectelor conduce la credinţa în similaritatea cauzelor, astfel încât lucrurile aflate dincolo de puterile omului dar care seamănă cu creaţiile sale trebuie de asemenea să fi fost create de o inteligenţă supremă. Filosoful atrage însă atenţia că acest argument nu se bazează pe asemănările din natură cu creaţiile inteligenţei umane, ci pe caracterul special al acestor asemănări, astfel încât circumstanţele în care sunt afirmate aceste asemănări nu sunt luate la întâmplare, ci sunt ipostazele particulare ale unei circumstanţe ce experienţa ne arată că are legături cu o origine inteligentă: faptul că trimite la un scop (ceea ce înseamnă că acest argument nu este pură analogie, ci un argument inductiv). Spre exemplu, conform acestui argument, complexitatea structurii ochiului demonstrează că el a fost creat în scopul vederii, însă evoluţionismul a pus în evidenţă faptul că acest organ nu este la fel de bine dezvoltat la toate vieţuitoarele, astfel încât s-a ajuns la concluzia că a evoluat din raţiuni de adaptare pentru a supravieţui. Rezultă că nici acest argument nu este valid din punct de vedere ştiinţific.

În partea a treia a eseului, autorul analizează atributele divinităţii. Primul ar fi cel al omnipotenţei, împotriva căruia se ridică însăşi ideea de proiect al universului, căci orice proiect înseamnă constrângere, adaptarea mijloacelor la scop: „Cine ar recurge la mijloace dacă pentru a-şi atinge scopul i-ar fi suficient cuvântul?"[3] Concluzia că autorul cosmosului a fost obligat să se adapteze la condiţii indepen-

1 *Ibid.*, p. 165.
2 *Ibid.*, p. 168.
3 *Ibid.*, p. 177.

dente de voinţa sa pentru a-şi atinge scopul se potriveşte cu ideea că cele două principii de bază ale universului, materia (principiul pasiv) şi forţa/energia (principiul activ), nu au fost create de o inteligenţă care a creat cosmosul în vederea unui scop; această divinitate a fost nevoită să-şi atingă scopul combinând materiale de o anumită natură şi anumite proprietăţi. Şi admiţând că această divinitate era omnipotentă dar a vrut să-i dezvăluie omului semne ale puterii sale creatoare, acest lucru presupune tot o limitare a omnipotenţei sale, căci dacă ar fi vrut ca oamenii să cunoască faptul că ei şi universul reprezintă creaţia sa, ar fi fost suficient să vrea aceasta şi ei ar fi aflat-o: „A pretinde că Dumnezeu a lăsat nerezolvate lucruri care stăteau în puterea sa să le îndeplinească înseamnă a-i recunoaşte limitele"[1]. Omnipotenţa, deci, nu poate fi pretinsă unui creator pe tărâmul teologiei naturale.

În ceea ce priveşte cel de al doilea atribut, omniscienţa, Mill susţine că nimic nu demonstrează că e infinită. Căci se pune întrebarea dacă, de pildă, oamenii sunt într-adevăr fiinţe perfecte, adică dacă nu ar fi putut fi creaţi astfel încât „să dureze mai mult şi să nu se degradeze atât de uşor"; şi în al doilea rând, de ce a fost nevoie de atât de mult timp ca să iasă din starea de mizerie şi turpitudine şi să se bucure de binele şi fericirea de acum[2]. Filosoful îndrăzneşte să avanseze ipoteza, demonstrată de curând, că o cunoaştere a legilor naturii pe care se bazează viaţa organică i-ar putea permite omului să creeze „fiinţe la fel de bine organizate şi adaptate precum cele naturale"[3].

Toate aceste consideraţii conduc la concluzia că trebuie admisă ideea că Dumnezeu are puteri limitate. La această dificultate teologică, creştinismul a răspuns cu teoria existenţei diavolului, însă, observă autorul, aceasta este contradictorie din punct de vedere logic, căci se pune întrebarea de ce atotputernicul nu l-a anihilat până acum pe acest diavol, dacă îi stătea în putere. Pe de altă parte, această concepţie dualistă nu poate fi conciliată cu ideea unui univers guvernat de legi fixe, căci ascultarea de legi este un semn al unei guvernări stabile şi nu în permanent conflict. În fapt, notează Mill, se poate constata că

1 *Ibid.*, p. 179.
Ibid., pp. 181-182.
Ibid., p. 183.

atât binele, cât şi răul se petrec în cursul obişnuit al naturii, în virtutea aceloraşi legi generale. Există atât forţe de conservare, cât şi forţe de distrugere, care sunt o parte necesară a primelor (de pildă, compoziţiile chimice prin care viaţa a fost creată nu ar putea avea loc fără o serie paralelă de decompoziţii; agentul principal al descompunerii atât în stare organică cât şi anorganică este oxidarea, însă fără oxidare viaţa nu poate continua niciun minut etc.) Aşadar, imperfecţiunile în atingerea scopurilor nu par să demonstreze existenţa unui proiect:

> Putem conchide deci că nu există niciun temei pentru a atribui inteligenţă sau personalitate obstacolelor care se opun scopurilor creatorului. Limitarea puterilor sale se datorează cel mai probabil calităţilor materialului – substanţele şi forţele din care universul este alcătuit neadmiţând alte aranjamente prin care scopurile lui ar putea fi mai complet atinse; sau, altfel, scopurile ar fi putut fi atinse mai bine, dar creatorul nu a ştiut cum: îndemânarea creatoare, atât cât e de minunată, nu a fost suficient de perfectă pentru a-şi atinge în întregime scopurile.[1]

În ceea ce priveşte atributele morale ale divinităţii, Mill observă că, în genere, proiectul indicat în natură, oricât de minunat ar fi mecanismul lui, nu dovedeşte niciun fel de atribute morale ale proiectantului, căci scopul către care este îndreptat acest proiect nu este un scop moral, ci persistenţa pentru un anumit timp a operei însăşi, fie animată, fie inanimată. Afirmaţia că singurul scop al creaţiei ar fi fost fericirea creaturilor nu numai că nu este justificată de nimic, ci este împotriva dovezilor: „Dacă omul n-ar fi avut puterea de a-şi folosi energiile pentru a-şi îmbunătăţi atât propriile condiţii, cât şi pe cele exterioare, pentru a face atât sieşi, cât şi altor creaturi mult mai mult bine decât a făcut Dumnezeu la început, fiinţa care l-a adus la viaţă ar merita ceva foarte diferit de mulţumiri din partea sa"[2]. Desigur, conchide filosoful, se poate susţine că această putere de îmbunătăţire a propriei vieţi vine de la Dumnezeu şi că acest progres a meritat îndelungata suferinţă şi vieţile irosite din întregi epoci

[1] *Ibid.*, p. 186.
[2] *Ibid.*, p. 193.

istorice, însă a presupune că „Dumnezeu n-ar fi putut oferi aceste binecuvântări cu un preţ mai mic" înseamnă a susţine că „Dumnezeu n-ar fi putut crea iniţial nimic mai bun decât un boşiman sau un insular andamanian, sau ceva chiar cu mult inferior; şi totuşi a fost capabil să-l înzestreze pe boşiman sau andamanian cu puterea de a se ridica până la un Newton sau un Fenelon"[1]. În concluzie, se poate susţine că „nu există nicio urmă de dreptate în aranjamentele generale ale naturii, iar realizarea ei imperfectă din orice societate umană este opera omului însuşi, luptând împotriva imenselor greutăţi naturale, spre civilizaţie, şi făcându-şi pentru sine o a doua natură, mult mai bună şi mai puţin egoistă decât cea cu care a fost creat"[2].

În partea a treia a eseului despre teism, Mill analizează ideea nemuririi, principala miză a creştinismului, asupra căreia concluziile ştiinţifice s-au dovedit a fi sceptice: „Avem destule dovezi că activitatea cerebrală este, dacă nu cauza, cel puţin o condiţie sine qua non a operaţiilor mintale; şi a presupune că mintea este o substanţă distinctă, separarea ei de corp nu ar fi, aşa cum degeaba s-au amăgit unii, o eliberare de servituţi şi o revenire la libertate, ci încheierea funcţiilor sale şi întoarcerea ei la inconştienţă"[3]. În fapt, consideră filosoful, ideea de nemurire se bazează pe dorinţele omului şi pe opinia generală a celorlalţi, indusă prin educaţie. Ca temeiuri ale credinţei, aceste circumstanţe au cea mai mare putere, însă ca temeiuri raţionale, n-au nicio greutate.

Partea a patra este dedicată problemei revelaţiei. Autorul observă că dovada existenţei miracolelor nu ne-a fost oferită în mod direct, prin intermediul simţurilor noastre, ci prin martori, şi nici aceştia direcţi, ci bazându-se pe cărţi şi tradiţii, iar în cazul miracolelor consemnate direct, acestea nu au un caracter supranatural, deci nu pot fi atribuite divinităţii. Miracolul este definit ca o ruptură în ordinea naturii, o încălcare a legilor naturale, însă miracolele consemnate nu demonstrează în mod necesar o intervenţie divină, întrucât aceasta nu s-a făcut cunoscută prin simţuri, ci a fost doar presupusă; aşadar,

1 *Ibid.*, p. 193.
Ibid., p. 194.
Ibid., p. 198.

nu există nicio dovadă că miracolele relatate nu au fost de fapt provocate de cauze naturale. Pe de altă parte, chiar dacă admitem existenţa miracolelor, provocate, conform opiniei teologilor, „prin bunătatea lui Dumnezeu", care ar fi vrut să încalce legile naturii în vederea unui scop bun, se pune întrebarea de ce nu a făcut-o de mai multe ori pentru a preveni răul şi, pe de altă parte, de ce nu a făcut acest lucru fără a încălca aceste legi[1]. La toate aceste consideraţii trebuie adăugată natura imperfectă a mărturiilor pe care le avem despre miracole. De obicei, este vorba despre „mărturii ale unor oameni ignoranţi şi creduli, neobişnuiţi să disocieze între percepţiile senzoriale şi ceea ce le este indus prin sugestiile unei imaginaţii vii, neexperimentaţi în arta dificilă de a distinge aparenţa de realitate şi naturalul de supranatural"[2]. Mai mult, în acele vremuri, când nimeni nu credea că merită să contrazici un miracol consacrat pentru că era credinţa epocii, miracolul în sine nu demonstrează nimic, putând fi „la fel de bine opera unui spirit mincinos ca şi aceea a lui Dumnezeu"[3]. Nici despre mărturiile despre miracole nu există dovezi directe, căci documentele vechi, care conţin singura istorie a acestor evenimente, foarte adesea nici măcar nu numesc presupuşii martori oculari. Miracolele erau crezute de oamenii ignoranţi şi abia după ce au fost acreditate prin tradiţie au ajuns să fie acceptate şi de cei cultivaţi, într-o vreme când nu se mai cunoşteau prea multe despre epoca aceea; mai mult, oamenii erau obligaţi de Biserică să creadă, credinţa fiind norma, iar necredinţa, abaterea sancţionată. Dintre creştinii din prima generaţie, singurul instruit era Pavel, care nu atestă niciun miracol cu excepţia celui al propriei sale convertiri, care, dintre toate miracolele Noului Testament, poate fi explicat cel mai simplu prin cauze naturale. Celelalte fapte nu sunt nici ele incompatibile cu explicaţiile prin cauze naturale sau prin simpla coincidenţă. Autorul afirmă că nu se poate acorda valoare de evidenţă nici măcar mărturiilor lui Hristos despre pretinsa lui misiune divină, din moment ce el nu a declarat niciodată aceasta şi, pe de altă parte, „se ştie că în vremurile preştiinţifice oa-

1 *Ibid.*, pp. 235-236.
2 *Ibid.*, pp. 236-237.
3 *Ibid.*, p. 237.

menii credeau că toate facultăţile lor neobişnuite erau inspirate de Dumnezeu; cei mai buni oameni îşi atribuiau orice calitate onorabilă acestei surse mai înalte, mai degrabă decât meritelor personale"[1]. În concluzie, miracolele nu pot pretinde că au caracterul unor fapte istorice şi sunt invalide ca dovezi ale revelaţiei.

Ultima parte a lucrării reprezintă o concluzie generală. Autorul consideră că atitudinea raţională faţă de religie nu poate fi decât scepticismul, aflat la egală distanţă de credinţă şi de ateism. Noţiunea unei guvernări providenţiale de către un Dumnezeu atotputernic pentru binele creaturilor sale trebuie în întregime respinsă, iar întregul domeniu al supranaturalului „trebuie scos prin examen raţional din zona credinţei în zona speranţei" (că există o providenţă, că există viaţă după moarte etc.), „unde e cel mai probabil că va rămâne"; totodată, „trebuie cercetat dacă această speranţă, despre care nu există nicio dovadă că va fi împlinită, este iraţională şi ar trebui descurajată ca îndepărtare de la principiul raţional al ghidării opiniilor şi existenţei numai după dovezi evidente"[2]. În concluzie, filosoful afirmă din nou că în locul vechilor religii ar trebui cultivată o „religie a umanităţii", adică a altruismului general, care înseamnă „o devoţiune religioasă faţă de binele semenilor noştri ca o condiţie obligatorie pentru limitarea oricărui scop egoist"[3]. Însă această religie a viitorului, după cum se poate observa, nu mai seamănă deloc în intenţii cu cele dinainte, ea fiind de fapt o etică eminamente laică.

Un reputat filosof român de orientare materialist-pozitivistă, membru al *Internaţionalei I* şi al altor cercuri socialiste, a fost **Vasile Conta** (1845-1882). Participant la şedinţele *Junimii* patronate de criticul literar Titu Maiorescu, fără a fi totuşi, din punct de vedere ideologic, un spirit junimist, Conta a publicat în revista ieşeană *Convorbiri literare* mai multe articole filosofice şi a ţinut, tot sub auspiciile *Junimii*, o serie de „prelecţiuni populare" de larg ecou, ale căror titluri sunt elocvente în ceea ce priveşte ideile dezvoltate de autor, precum „Materialismul", „Fetişismul", „Starea economică"

[1] *Ibid.*, p. 241.
[2] *Ibid.*, p. 244.
[3] *Ibid.*, p. 246.

Vasile Conta (1845-1882)

Théorie du fatalisme (Essai de philosophie matérialiste*),* *autor Vasile Conta*

ş.a. În aceste prelegeri, filosoful dezvolta idei materialiste originale, apreciate, bunăoară, de poetul Mihai Eminescu[1], ca şi de revista socialistă *Contemporanul*, care, de pildă, remarca (în nr. 21/1882) puternica impresie provocată de conferinţa „Fetişismul", astfel: „De la data acestei lecţii a fost aruncată sămânţa ateismului în toate şcolile din Iaşi şi de atunci se vede cum creşte influenţa acestei idei"[2]. În

[1] Acesta, la rândul lui, definea, în poemul „Epigonii", „cugetarea sacră" drept: „Combinarea măiestrită / Unor lucruri n-existente, carte tristă şi-ncâlcită, / Ce mai mult o încifrează cel ce vrea a descifra"; iar proletarului din poemul „Împărat şi proletar" îi atribuia idei marxiste, e.g.: „Religia – o frază de dânşii inventată / Ca cu a ei putere să vă aplece-n jug, / Căci de-ar lipsi din inimi speranţa de răsplată, / După ce-amar muncirăţi mizeri viaţa toată, / Aţi mai purta osânda ca vita de la plug? // Cu umbre, care nu sunt, v-a-ntunecat vederea / Şi v-a făcut să credeţi că veţi fi răsplătiţi... / Nu! moartea cu viaţa a stins toată plăcerea – / Cel ce în astă lume a dus numai durerea, / Nimic n-are dincolo, căci morţi sunt cei muriţi" (Mihail Eminescu, *Poesii*, Ed. Librăriei Socec & Comp., Bucureşti, 1884, pp. 201, 129).

[2] De altminteri, popularizarea ateismului drept corolar al materialismului a fost de la bun început unul dintre scopurile revistei *Contemporanul*, după cum o demonstrează articolele publicate de E. Reticu („Cele şapte zile ale creaţiunii după Biblie"; Anul I, 1880-1881), I. Nădejde („Este oare spirit ca ceva deosebit de materie?"; Anul III, 1883-1884; „Este sau nu Dumnezeu?"; Anul IV, 1884-1885; „Creştinismul şi desfiinţarea robiei"; Anul V, 1886), Sofia Nădejde („Credinţele religioase la români"; Anul IV, 1884-1885), C. Gr. Gheorghiu („Ateismul"; Anul V, 1886) ş.a.

raport cu climatul intelectual local, ideile promovate de Conta erau însă în răspăr, astfel încât etichetele „materialist" şi „ateu", cu care era caracterizat, erau privite de regulă ca nişte insulte.

Primul text filosofic important al lui Vasile Conta, publicat în *Convorbiri literare* în 1876 şi, în franceză, la Bruxelles, în anul următor, a fost *Teoria fatalismului*, care, influenţat de filosofia pozitivistă şi de teoria evoluţionismului, postulează un determinism metafizic numit „fatalism", ce presupune acceptarea unei necesităţi absolute care determină atât voinţa individuală (ce reglează psihicul uman), cât şi fenomenele exterioare. Autorul declară la început că scopul demersului său este de a dovedi că „toate fenomenele din lume, fie ele fizice, morale sau intelectuale, sunt reglate după legi fixe şi naturale, că, prin urmare, nu există nimic din tot ce s-a numit *voinţă liberă* omenească sau dumnezeiască, nici din aceea ce s-a numit *întâmplare*, şi că în lume, pe cât putem noi şti, nu există decât *materie*, care se mişcă şi se metamorfozează până la infinit în spaţiu şi timp, ascultând, în toate mişcările şi metamorfozele sale legi fatale"[1]. În vederea atingerii scopului urmărit, Conta investighează trei categorii de fenomene: fizice şi fiziologice, sociale şi, respectiv, psihologice, pornind de la premisa epistemologică, demonstrată de ştiinţele pozitive, că în univers nu există „altă *substanţă* decât materia"[2], iar sufletul „nu e altceva decât o proprietate a creierilor; cu alte cuvinte nu e decât o nouă «formă» a forţei, corespunzând la o nouă formă a materiei"[3]. În opinia filosofului român, toate aceste fenomene sunt strict determinate de cauze naturale; chiar şi cele psihologice au ca bază „acţiuni reflexe" cauzate de stimuli externi.

În ceea ce priveşte religia, cele mai importante idei ale lui Vasile Conta au fost dezvoltate în lucrarea *Introducere în metafizică*, publicată în română în 1879, iar în 1880 în franceză, tot la Bruxelles. Scopul demersului autorului este de a demonstra că „cele mai adânci sisteme metafizice ale filozofilor de astăzi derivă, prin evoluţiune înceată şi continuă, din cele întâi şi cele mai grosolane credinţe ale omului pri-

[1] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, în *Opere filozofice*, ediţie îngrijită de Nicolae Gogoneaţă, Ed. Academiei R.S.R., Bucureşti, 1967, p. 97.

[2] *Ibid.*, p. 105.

[3] *Ibid.*, p. 106.

mitiv"[1]. Înţelegând prin „metafizică" filosofia în accepţia tradiţională, Conta afirmă că omul a avut încă de la începuturile existenţei sale idei metafizice cu privire la „cauzele prime ale lumii", care la început „au format cu sentimentul religios un singur corp sub numele de credinţe religioase"[2]. În esenţă, consideră el, sentimentul religios înseamnă „frica de necunoscut" (care, în opinia sa, există în germene şi la animalele superioare), expresie a instinctului de conservare; aceasta devine ulterior, în religiile monoteiste, „frica de Dumnezeu", expresie a aceluiaşi instinct; însă, în cele din urmă, cu progresul ştiinţelor pozitive, sentimentul religios e sortit să dispară, căci, înţelegând că „toate fenomenele se produc conform unor legi fixe şi necesare", omul „nu mai are nimic de temut sau de aşteptat de la voinţa liberă a niciunei fiinţe închipuite, posibile sau imposibile"[3]. De aici rezultă că, fiind expresii ale unor „idei metafizice" istoriceşte distincte, religia şi ştiinţa nu pot fi conciliate, după cum credea Herbert Spencer, de pildă:

> A zice că religiunea poate coexista şi, prin urmare, poate fi conciliată cu ştiinţa este tot aşa de absurd ca şi a zice că pot *coexista* două forme *succesive* ale aceluiaşi lucru, ca şi a zice, de exemplu, că se poate concilia astronomia veche, care zicea că Soarele se învârteşte în jurul Pământului, cu astronomia modernă, care zice că Pământul se învârteşte în jurul Soarelui. Metafizica religioasă este destinată a pieri şi a nu coexista cu metafizica ştiinţifică pentru motivul că ea se transformă pentru a da naştere acesteia din urmă. Este învederat că, în timpul de tranziţiune, metafizica ştiinţifică crescândă coexistă cu metafizica religioasă descrescândă: dar ceea ce voiesc să afirm este că aceste două forme de cugetare nu pot să se dezvolte şi să meargă *paralel* într-aceeaşi direcţiune suitoare sau coborâtoare.[4]

După modelul lui Auguste Comte, de care se desparte însă în ceea ce priveşte atitudinea faţă de filosofie, Conta schiţează un tablou evolutiv al metafizicii, identificând şase etape distincte în procesul

[1] *Idem, Introducere în metafizică, ibid.*, p. 389.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 405.
[4] *Ibid.*, p. 406.

de emancipare treptată a gândirii: perioada fetişismului, perioada idolatriei, perioada politeismului, perioada monoteismului, perioada panteismului şi, în fine, perioada materialismului. La început, din pricina ignoranţei, omul a căutat explicaţii supranaturale fenomenelor înconjurătoare, pe care nu le putea explica natural, atribuindu-le mai întâi unor spirite, apoi unor zei (despre care, contrar opiniilor curente, autorul susţine că ar fi fost rezultatul divinizării unor regi), mai târziu unui singur Dumnezeu[1], care din transcendent (în monoteism) devine imanent (în panteism), pentru ca în final să se dizolve complet în natură, identificându-se cu substanţa ei materială: acest din urmă stadiu, materialismul, înseamnă, în sfârşit, eliberarea gândirii de ideile religioase, iar această realizare a fost posibilă datorită progresului ştiinţelor experimentale:

> Încă de când începe a se aprofunda studiul ştiinţelor experimentale, se recunoaşte că materia are o forţă a ei proprie care lucrează după nişte legi neschimbătoare, pe când pentru aceea ce se numeşte spirit, tocmai pentru că nu este aşa de bine studiat şi cunoscut, nu se constată legi aşa de fixe după care el să lucreze. Cu chipul acesta, încă de pe la începutul ştiinţelor naturii, se face o deosebire radicală între materie şi spirit, cea dintâi fiind totdeauna *accesibilă simţurilor* şi supusă la *legi fatale*, cel puţin atunci când nu este tulburată prin acţiunea vreunui spirit; iar substanţa spirituală fiind totdeauna *netangibilă şi nesupusă la legi fatale*. Odată această deosebire făcută, domeniul lumii materiale merge treptat crescând în paguba domeniului lumii spirituale, cu cât ştiinţele experimentale fac mai mult progres. Anatomia, fizica, chimia alungă treptat spiritul din lumea anorganică, nelă-

[1] În privinţa creştinismului, Conta explică apariţia sa prin cauze de ordin social şi politic: necesitatea unei religii populare împărtăşite de masele largi din Imperiul Roman, religie capabilă să unifice spiritual popoarele subjugate. Pentru a dobândi caracter universal, aceasta a împrumutat de la alte religii (iudaismul, hinduismul, budismul etc.) numeroase elemente doctrinare: ideea unui Dumnezeu personal şi transcendent, cu figură şi caracter omenesc (din iudaism), ideea trinităţii divine (din trinitatea brahmanică Brahma-Vishnu-Shiva), legenda lui Hristos şi alte învăţături evanghelice, precum şi morala umanitar-egalitară şi schivnicia cu mortificarea trupului (tot din religiile panteiste ale Indiei), astfel încât creştinismul poate fi definit drept „panteismul indian hultuit pe monoteismul iudaic şi alimentat cu reminiscenţe politeiste", *ibid.*, p. 443.

sând pentru Dumnezeu decât cel mult rolul de creator al acestei lumi, într-un singur moment din trecut, după aceea spiritul este treptat alungat din lumea organică de către ştiinţele biologice, până când abia mai găseşte un ultim refugiu în creierul omului: însă mai târziu el este alungat şi din acest refugiu de filozofia deterministă, ajutată de progresele fiziologice, ale psihofizicii şi ale sociologiei: cu chipul acesta ajunge un moment când ştiinţele, chiar dacă nu pot explica convenabil numai prin acţiunea materiei toate fenomenele numite *spirituale*, însă lasă a se întrevedea posibilitatea unei astfel de explicări; şi atunci trebuinţa unificării universului, de o parte, şi numărul covârşitor al fenomenelor explicative materialiceşte, de altă parte, ne silesc a admite prin inducţiune că materia este substanţa universală unică, care se mişcă şi se transformă prin forţa sa proprie în spaţiul şi timpul nesfârşit.[1]

Conta percepe epoca materialismului ca net superioară celor care au precedat-o, nu numai din punct de vedere ideologic, ci şi moral: în vizibil progres faţă de epocile anterioare, morala este acum „mai pură, mai înaltă şi mai puternică", fără a mai apela la „ajutorul niciunei credinţe metafizice spiritualiste"[2]. În această transformare laică a societăţii, autorul remarcă, mai ales la „popoarele cele mai civilizate", rolul covârşitor jucat de mişcările socialiste.

Într-un capitol concluziv al cărţii, filosoful român afirmă ideea evoluţiei creierului însuşi de la animalele inferioare la om, precum şi procesul lent de perfecţionare a organizării creierului uman de la o epocă la alta, astfel încât idei generale care sunt acceptate astăzi erau de neconceput în alte stadii anterioare. Însă acest proces de diferenţiere se poate constata şi în sincronie, adică în coexistenţa, în cadrul aceleiaşi societăţi, a unor grade diferite de dezvoltare a inteligenţei, ceea ce implică şi îmbrăţişarea unor „idei metafizice" foarte diferite, chiar incompatibile, aparţinând tuturor celor şase stadii menţionate; drept exemplu, Conta analizează ce se întâmplă într-o „societate zisă creştină" din Europa actuală:

1 *Ibid.*, p. 446.
Ibid., p. 449.

> Pe treapta cea mai de jos găsim indivizii cei mai inculţi şi mai mărginiţi la minte, care cred în strigoi, în stafii, în vrăji etc. şi care înţeleg toate elementele creştinismului după maniera fetişiştilor. Astfel, ei nu atribuie o adevărată valoare decât formelor exterioare ale creştinismului, precum icoanelor şi crucilor, pe care le consideră ca nişte adevăraţi fetişi, formulelor sacramentale care se pronunţă la diferite ocazii pentru a stăpâni spiritele reale. Pe o treaptă mai sus găsim creştini mai deştepţi, care, în meditaţiunile lor metafizice, gândesc mai mult la Hristos, la Maica Domnului, la îngeri, la sfinţi, dar ei nu-şi închipuie pe toţi aceştia decât în felul în care politeiştii îşi închipuiau pe zeii şi semizeii lor; cu alte cuvinte, credinţele politeiste ale acestor creştini au primit simple denumiri creştineşti. Aceşti creştini gândesc, asemenea, deşi mai puţin decât creştinii cei mai mărginiţi, în stafii, strigoi etc., dar ei botează toate aceste duhuri cu numele creştinesc de draci şi se tem de dânsele mai puţin decât de îngeri şi de sfinţi. Mai departe, suindu-ne pe treptele intelectuale ale societăţii creştine, vedem că credinţele fetişiste şi politeiste se slăbesc, iar cele monoteiste se întăresc din ce în ce, până ajungem la doctorii creştinismului, la teologi, a căror gândire metafizică este ocupată aproape foarte puţin de celelalte spirite. Pe o treaptă superioară se află în aceeaşi societate filozofii monoteişti, care admit pentru lumea spirituală numai existenţa lui Dumnezeu şi a sufletelor omeneşti; şi apoi deasupra acestora se află panteiştii şi, în fine, materialiştii. Este chiar de observat că chiar aceşti filozofi sunt încă în legătură cu creştinismul prin respectarea din partea lor a o mulţime de forme creştine care sunt intrate în moravurile poporului, precum sunt acelea privitoare la naşteri, la înmormântări, la sărbători etc.[1]

Filosoful român consideră aşadar că în fiecare societate se păstrează, „ca în nişte pături suprapuse", toate ideile metafizice pe care strămoşii le-au avut de-a lungul timpului, însă în forme din ce în ce mai corupte şi mai decăzute din autoritatea pe care au avut-o altă dată. Spre exemplu, convorbirile dintre obiecte neînsufleţite, plante sau animale, despre care strămoşii din perioada fetişismului credeau că au avut loc aievea, s-au păstrat numai sub formă de fabule; naraţi-

[1] *Ibid.*, pp. 452-453.

unile despre isprăvile zeilor şi semizeilor, pe care străbunii din perioada idolatriei şi a politeismului le credeau la rândul lor adevărate, şi-au pierdut caracterul adevărului şi s-au transmis numai sub formă de basme (cu zâne etc.), adică de pure plăsmuiri ale imaginaţiei; iar în ceea ce priveşte credinţele creştine, fiind relativ recente, acestea n-au ajuns încă în stadiul de basme, însă, după cum susţine autorul, se poate constata o evoluţie inexorabilă către acest stadiu:

> Astfel, pe zi ce trece, creştinii cei inteligenţi scot din domeniul adevărului câte una din legendele privitoare la sfinţi, pe îngeri şi chiar pe Hristos, fără ca ei să înceteze vreodată de a se considera ca foarte buni creştini. Această purificare şi simplificare continuă a tradiţiunilor creştineşti, făcută chiar de către acei ce se cred adevăraţi creştini, şi, pe de altă parte, trecerea ce se observă zilnic a unui număr din ce în ce mai mare de creştini la panteism şi la materialism vor sfârşi, într-o zi, prin a scoate cu totul din domeniul adevărului toate tradiţiunile creştineşti şi a le trece în domeniul basmelor.[1]

Conta afirmă că explicaţia spiritualistă a cauzelor prime ale lucrurilor s-a datorat ignoranţei şi că, pe măsura progresului ştiinţei, această explicaţie a fost tot mai mult înlocuită de cea materialistă, după cum o demonstrează evoluţia gândirii de la Bacon încoace. La fel stau lucrurile, crede el, şi în ceea ce priveşte lumea interioară a omului, respectiv în ideea de suflet, care, aşa cum spiritul este „puţin câte puţin alungat din lumea ce se află în afară de om, tot astfel este, deşi mult mai greu, alungat din trupul omului", iar aceasta se datorează tot progresului ştiinţelor pozitive, precum biologia, psihologia etc., astfel încât: „Funcţiunile organice ale trupului sunt una câte una explicate în mod natural, şi sufletul este dislocat treptat din diferitele organe ale trupului, până când nu mai rămâne niciun loc pentru dânsul"[2]. Filosoful afirmă că „ceea ce se numeşte suflet omenesc nu este decât o combinaţiune specială, un joc complicat de forţe materiale"[3] ce se petrece în circuitul dintre creier şi celelalte organe, aşadar „cre-

[1] *Ibid.*, pp. 453-454.
[2] *Ibid.*, p. 456.
[3] *Ibid.*, p. 458.

ierul cu mişcările lui şi sufletul sunt unul şi acelaşi lucru, pe care însă ni-l reprezentăm în două feluri deosebite, pentru că-l cunoaştem prin intermediul a două simţuri deosebite, ce sunt impresionate de dânsul în mod deosebit"[1]. În concluzie, autorul se arată încrezător în triumful definitiv şi irevocabil al materialismului, pe care-l identifică cu progresul cunoaşterii, adică al civilizaţiei:

> A fost un timp când omul nu putea să-şi explice în mod natural nimic. De aceea el atribuia totul voinţei unor fiinţe închipuite, pe care le numea suflete, spirite, zei etc. De la un timp, el a început să-şi explice în mod natural unele lucruri, care prin aceea însăşi deveneau, propriu vorbind, *cunoscute*. Cu progresul civilizaţiunii, numărul lucrurilor cunoscute s-a mărit din ce în ce, în paguba numărului lucrurilor necunoscute, care continuau a fi puse tot pe seama spiritelor. Spiritul deci n-a fost decât o închipuire destinată a masca ignoranţa omului în privinţa lucrurilor *necunoscute* încă. Cu alte cuvinte, spiritul n-a fost decât o necunoscută, un x, a cărei valoare rămânea de aflat. Acest x nu se raportă astăzi, în urma progresului făcut, decât la activitatea psihică a omului şi la creaţiunea lumii, primind denumirile respective de *suflet* şi *Dumnezeu*. Dar, în curând, activitatea psihică şi creaţiunea vor fi pe deplin explicate materialiceşte, şi atunci vor dispărea din filozofie şi închipuirile numite astăzi *suflet* şi *Dumnezeu*.[2]

Într-o altă lucrare, intitulată *Bazele metafizicii*, apărută postum (1890), însă care ar fi trebuit să facă parte din acelaşi studiu, împreună cu *Introducere în metafizică* şi cu *Întâiele principii care alcătuiesc lumea*, Vasile Conta defineşte, pe urmele lui Bacon ş.c.l., metoda proprie cercetării ştiinţifice, a cărei unică sursă o constituie experienţa, „izvorul mai mult sau mai puţin îndepărtat din care decurg cunoştinţele noastre"[3]. Chiar şi acele idei care par la prima vedere înnăscute reprezintă de fapt „sugestii inconştiente ale experienţei din trecut", tot astfel cum ideile care par „inspirate de vreo putere misterioasă" nu sunt decât „rezultatul unei inducţiuni sau al

[1] *Ibid.*, p. 463.
[2] *Ibid.*, pp. 463-464.
[3] *Idem, Bazele metafizicii, ibid.*, p. 538.

unei analogii mai mult sau mai puţin riscate, pe care am uitat-o sau de care nu avem conştiinţă"[1]. Conta opune cercetarea ştiinţifică, ale cărei concluzii derivă exclusiv din analiza datelor furnizate de experienţă, cercetării „pe calea credinţei", care se desfăşoară „fără întrebuinţarea metodei experimentale, adică fără luarea precauţiunilor care garantează legitimitatea concluziunilor trase din experienţă"[2]. Evident, numai prima formă de cunoaştere poate conduce la adevăr, oricare alta, chiar dacă aparent bazată la rândul ei pe experienţă, fiind inevitabil compromisă de lipsa de obiectivitate şi de rigoare a observaţiilor:

> Prin aceasta voiesc să spun că şi ideile căpătate pe calea credinţei derivă tot din experienţă, deşi, poate, nu avem cunoştinţă de aceasta, însă derivă dintr-o experienţă viciată, trunchiată sau incompletă: de exemplu, ele pot fi bazate pe un singur fapt sau câteva fapte de la care am conchis prin inducţiune la adevăruri universale, fără a ţine seama, din cauza lipsei de atenţiune, că sunt şi alte fapte cunoscute nouă care contrazic pe acelea pe care se bazează inducţiunea dintâi.
>
> Când credem fără a cerceta scrisul şi spusele altora, fie vorba de revelaţiuni divine sau cercetări ştiinţifice, nu facem decât să generalizăm faptul că multe din cele scrise sau spuse de alţii au fost constatate atunci ca adevărate, fără să ţinem seama de acele constatări contrare din trecut, sau chiar de unele fapte actuale care contrazic credinţa ce dăm altora.
>
> Aceste neajunsuri şi altele de felul acesta sunt cauza că întrebuinţarea oricărei alte metode decât aceea experimentală ne expune adesea la erori contra cărora suntem garantaţi prin întrebuinţarea acestora din urmă.[3]

Prin aceste idei, inedite în contextul spaţio-temporal în care au fost emise, Vasile Conta ne dezvăluie un spirit liber, pe deplin încrezător în progresul cunoaşterii prin opoziţie cu obscurantismul religios. Într-o serie de *Cugetări* publicate de asemenea postum, el

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 539.
[3] *Ibid.*

consideră, de altminteri, religia nu numai o falsă cunoaştere, ci şi un rău moral absolut:

> Credinţa religioasă e întocmai ca focul care aprinde o clădire în timpul nopţii. Ea înspăimântă şi chiar stăpâneşte. A doua zi, dacă te duci să vezi ce-au mistuit acele flăcări, găseşti ruină. Aşa e şi cu sufletele pe care mania religioasă le-a cuprins: din ele, la urmă, nu va rămâne decât cenuşa neîncrederii şi a minciunii – dar atunci va fi prea târziu!...

În atmosfera turbulentă a Rusiei secolului al XIX-lea, fenomene de amploare cu repercusiuni violente au fost nihilismul şi anarhismul, iar mişcările revoluţionare au cunoscut un avânt fără precedent, triumfând la începutul secolului următor prin revoluţia bolşevică. Unul dintre cei mai redutabili revoluţionari ai epocii, adept al anarhismului colectivist şi, la rându-i, promotor al ateismului militant, a fost **Mihail Alexandrovici Bakunin** (1814-1876), a cărui biografie senzaţională aproape că excede răsunetul operei. Ideile ateiste ale lui Bakunin sunt cuprinse în lucrarea *Dieu et l'État* (*Dumnezeu şi Statul*), publicată postum la Geneva, în 1882. La fel ca în cazul lui Marx şi Engels (cu care s-a aflat totuşi în dezacord în ceea ce priveşte concepţia despre socialism ca „dictatură a proletariatului"), critica sa la adresa religiei, dezvoltată din aceeaşi perspectivă materialistă, are drept miză fundamentală eliberarea omului de orice servituţi sociale. Pornind de la premisa că omul, aidoma celorlalte lucruri din lume, „nu este nimic altceva decât materie, nimic altceva decât un produs al *acestei neînsemnate materii*", Bakunin polemizează cu idealiştii, care considerau materia inertă, ca reprezentând Neantul, căruia i se opune Dumnezeu sau „Fiinţa supremă"; el susţine că lucrurile stau exact invers: Dumnezeu e Neantul şi nu există nimic altceva decât materie[2]. În consens cu Marx, Bakunin afirmă că întreaga istorie intelectuală, morală, socială şi politică a umanităţii nu reprezintă în fapt decât reflectarea istoriei sale economice; totuşi, umanitatea, în

[1] *Ibid.*, p. 586.

M. A. Bakunin, *Dumnezeu şi Statul*, trad. de Alina Manca, Ed. Bastion, Timişoara, 2008, pp. 5-6.

DIEU ET L'ÉTAT

Michel BAKOUNINE

GENÈVE
IMPRIMERIE JURASSIENNE
1882

Dieu et l'état, *de Bakunin*

viziunea sa, reprezintă nu animalitatea pur şi simplu, ci negarea ei progresivă „prin facultatea de a gândi şi facultatea de a se revolta"[1].

Bakunin reinterpretează mitul biblic al „păcatului originar", a cărui semnificaţie simbolică ar fi de fapt că: „Omul s-a emancipat, s-a separat de animalitate şi s-a constituit ca om; el şi-a început istoria şi dezvoltarea propriu-zis umană printr-un act de nesupunere şi de cunoaştere, adică prin *revoltă* şi prin *gândire*"[2]. Totuşi, constată el, religiile şi filosofii idealişti (în rândul cărora s-ar situa Heraclit, Platon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel etc.) au susţinut şi continuă să susţină ideea absurdă a unui mister transcendent, împotriva căreia raţiunea nu poate decât să se revolte, căci:

> Este evident că acest teribil mister este inexplicabil, adică este absurd, pentru că doar absurdul nu se lasă explicat. Este evident că acela care are nevoie de el pentru fericirea sa, pentru viaţa sa, trebuie să renunţe la raţiune şi, întorcându-se, dacă poate, la credinţa naivă, să repete cu Tertulian şi cu toţi credincioşii sinceri acele cuvinte care rezumă chintesenţa însăşi a teologiei: *„Cred în ceea ce este absurd"*. Atunci orice discuţie încetează şi nu mai rămâne decât stupiditatea triumfătoare a credinţei. Dar

[1] *Ibid.*, p. 7.
[2] *Ibid.*, p. 10.

atunci se ridică imediat o altă întrebare: *Cum se poate naşte într-un om inteligent şi instruit nevoia de a crede în acest mister?*[1]

După Bakunin, conservarea credinţei religioase în popor este firească datorită ignoranţei în care acesta a fost menţinut „prin eforturile sistematice" ale tuturor guvernanţilor, care au considerat-o drept „una dintre condiţiile cele mai importante ale propriei lor puteri"[2]. Ocupat cu munca zilnică şi neavând timp să reflecteze pe cont propriu la acestea, poporul acceptă pasiv tradiţiile religioase inoculate de la cea mai fragedă vârstă şi artificial întreţinute de „o mulţime de corupători oficiali de orice specie, preoţi şi laici", care se transformă apoi într-o „obişnuinţă mentală şi morală foarte adesea chiar mai puternică decât bunul simţ natural"[3]. În opinia lui Bakunin, există o categorie largă de oameni interesaţi să menţină credinţa religioasă în rândul maselor pentru a le putea exploata *ad libitum*: din rândul acestor „exploatatori ai umanităţii" fac parte „preoţi, monarhi, oameni de stat, oameni de război, bancheri de stat şi privaţi, funcţionari de toate felurile, poliţişti, jandarmi, paznici şi călăi, monopolişti, capitalişti, asupritori, întreprinzători şi proprietari, avocaţi, economişti, politicieni de toate culorile, până la ultimul vânzător de condimente", toţi subscriind la maxima lui Voltaire: „Dacă Dumnezeu n-ar exista, ar trebui inventat"[4]. Bakunin recuză ideea că vechimea şi universalitatea unei credinţe ar fi o dovadă irefutabilă a adevărului său, chiar împotriva ştiinţei şi a logicii, căci:

> Nimic nu este, în realitate, nici atât de universal, nici atât de vechi precum nedreptatea şi absurdul şi, dimpotrivă, adevărul şi dreptatea sunt cele mai puţin universale şi cele mai tinere în dezvoltarea societăţilor umane, ceea ce explică şi fenomenul istoric constant al persecuţiilor extraordinare, ai căror primi proclamatori au fost şi continuă să fie mereu obiectele părţii reprezentanţilor oficiali notorii şi interesaţi de credinţele universale şi vechi, şi adesea ale părţii aceloraşi mase populare, care, după ce

1 *Ibid.*, p. 13.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*, pp. 13-14.
4 *Ibid.*, p. 15.

le-au torturat suficient, sfârşesc întotdeauna prin a adopta şi prin a face să triumfe ideile lor.[1]

Bakunin este încrezător că omul, după ce a depăşit starea de „sclavie animală", va surmonta şi starea de „sclavie divină", din păcate încă actuală, pentru realizarea „umanităţii sale eliberate", care va însemna sfârşitul istoriei. În viziunea sa, consonantă cu a lui Feuerbach, religiile au fost create de „fantezia credulă a oamenilor", care, „neajunşi încă la dezvoltarea completă şi la deplina posedare a facultăţilor lor intelectuale", şi-au proiectat propria lor imagine în ideea de divinitate, astfel încât istoria religiilor nu reprezintă altceva decât „dezvoltarea inteligenţei şi conştiinţei colective a oamenilor"[2]. Bakunin defineşte esenţa religiei drept *„sărăcirea, aservirea şi aneantizarea umanităţii în profitul Divinităţii"*, considerând creştinismul drept „religia prin excelenţă", întrucât i-a făcut pe oameni nu doar sclavii lui Dumnezeu, ci şi „sclavi ai Bisericii şi ai Statului", prin consacrarea acestuia din urmă de către cea dintâi[3]. El consideră, în răspăr cu filosofii idealişti, cu politicienii şi poeţii, că *„ideea de Dumnezeu implică abdicarea de la raţiunea şi dreptatea umană, ea este negarea cea mai fermă a libertăţii umane şi ajunge neapărat la sclavia oamenilor atât în teorie, cât şi în practică"*[4]. În consecinţă, eliberarea omului devine sinonimă cu negarea ideii de Dumnezeu: „Dacă Dumnezeu există, omul este sclav; or, omul poate, trebuie să fie liber, deci Dumnezeu nu există"[5]. Bakunin sintetizează, în stilul asertoric-vituperant al baronului d'Holbach, întreg răul produs de religie:

> Este nevoie să amintim cât şi cum îndobitocesc şi corup religiile popoarele? Omoară în ele raţiunea, acest principal instrument al emancipării umane şi le reduc la imbecilitate, condiţia esenţială a sclaviei lor. Religiile dezonorează munca umană şi fac din ea un semn şi o sursă a servituţii. Ucid noţiunea şi sentimentul de dreptate umană în sânul lor făcând să încline mereu balanţa în

1 *Ibid.*, p. 18.
2 *Ibid.*, pp. 22-23.
3 *Ibid.*, p. 24.
4 *Ibid.*, pp. 24-25.
5 *Ibid.*, p. 25.

partea ticăloşilor triumfători, obiecte privilegiate ale graţiei divine. Ucid mândria umană şi demnitatea umană, protejându-i doar pe cei mediocri şi umili. Sufocă în sufletul poporului orice sentiment de fraternitate umană, umplându-l cu o cruzime divină.

Toate religiile sunt crude, toate sunt întemeiate pe sânge, căci toate se bazează pe ideea de sacrificiu, adică pe jertfirea continuă a umanităţii de către răzbunarea de nestăvilit a Divinităţii. În această taină sângeroasă, omul este întotdeauna victima, iar preotul, om şi el, dar om privilegiat de har, este călăul divin. Aceasta ne explică de ce preoţii tuturor religiilor, cei mai buni, cei mai umani, cei mai blânzi, au aproape tot timpul în adâncul inimii lor – şi dacă nu în inimă, în imaginaţie, în spirit – ceva crud şi sângeros.[1]

După Bakunin, libertatea şi ideea de Dumnezeu sunt incompatibile, astfel încât, „dacă Dumnezeu ar fi existat, n-ar fi fost decât un singur mod prin care el să servească libertatea umană, acela de a înceta să existe"; în consecinţă, Bakunin răstoarnă aserţiunea lui Voltaire, afirmând ritos că: *„Dacă Dumnezeu ar exista într-adevăr, ar trebui făcut să dispară"*[2]. El mai susţine că a proclama divin tot ce este mai nobil, mai sublim în realizările umane înseamnă a recunoaşte că umanitatea ar fi incapabilă să le producă prin ea însăşi, cu alte cuvinte, că natura ei este mizerabilă, coruptă, josnică, aceasta demonstrând încă o dată că esenţa oricărei religii înseamnă „denigrarea umanităţii pentru cea mai mare glorie a divinităţii"[3].

Reiterând dezideratul iluminist al educaţiei laice şi inspirat, desigur, de evenimentele Revoluţiei franceze, Bakunin susţine necesitatea transformării tuturor templelor „dedicate gloriei lui Dumnezeu şi aservirii oamenilor" în „tot atâtea şcoli de emancipare umană", eliminând mai întâi complet „această ficţiune a lui Dumnezeu, persecutorul etern şi absolut" şi fundamentând întreaga educaţie şi instruire a copiilor pe „dezvoltarea ştiinţifică a raţiunii, nu a credinţei, pe dezvoltarea demnităţii şi a independenţei personale, nu pe cea a milei şi supunerii, pe unicul cult al adevărului şi al dreptăţii şi, înain-

1 *Ibid.*, p. 26.
2 *Ibid.*, p. 28.
3 *Ibid.*, p. 40.

te de toate, pe respectul uman care trebuie să înlocuiască în toate şi peste tot cultul divin"[1].

Bakunin consideră că viaţa socială de până atunci a fost fondată „pe cultul divin, nu pe cultul uman, pe autoritate, nu pe libertate, pe privilegiu, nu pe egalitate, pe exploatare, nu pe fraternitatea oamenilor, pe nedreptate şi pe minciună, nu pe dreptate şi pe adevăr", ceea ce înseamnă că emanciparea socială nu e posibilă fără o revoluţie care să distrugă toate „instituţiile inegalităţii"[2]. În opinia sa, bisericile de pretutindeni s-au organizat în „mari companii pentru exploatarea economică a maselor", sub protecţia şi cu binecuvântarea divinităţii, iar statele n-au fost decât „sucursale temporare" ale acestora, având ca obiectiv principal „aceeaşi exploatare în profitul minorităţilor laice, direct legitimate de Biserică"[3]. Nocivitatea ideii divine e reliefată în expresii aforistice memorabile:

> Dumnezeu apare, omul se aneantizează; şi cu cât Dumnezeu devine mai mare, cu atât omul devine mai mizerabil. Iată istoria tuturor religiilor; iată efectul tuturor inspiraţiilor şi al tuturor legislaţiilor divine. Numele lui Dumnezeu este teribila măciucă istorică cu care oamenii divin inspiraţi, marile genii virtuoase au doborât demnitatea, libertatea, raţiunea şi prosperitatea oamenilor.[4]

În aceeaşi manieră retorică, Bakunin subliniază ideea sclaviei omului de către Biserică şi Stat cu concursul teologilor şi al idealiştilor de tot felul, a căror vină impardonabilă (voită sau nu) e de a fi întreţinut discordia şi de a fi sprijinit moral sclavia:

> Vorbindu-ne de Dumnezeu, ei vor să ne înalţe, să ne emancipeze, să ne înnobileze, şi dimpotrivă, ne strivesc şi ne înjosesc. Cu numele lui Dumnezeu îşi imaginează că pot să stabilească frăţia între oameni, şi dimpotrivă, ei creează orgoliul, dispreţul, seamănă discordia, ura, războiul, întemeiază sclavia. Căci, odată cu Dumnezeu, vin, inevitabil, diferitele niveluri ale inspiraţiei divine; umani-

1 *Ibid.*, pp. 45-46.
2 *Ibid.*, p. 49.
3 *Ibid.*, p. 54.
4 *Ibid.*, p. 62.

> tatea se împarte în foarte inspiraţi, mai puţin inspiraţi şi neinspiraţi deloc. [...] Cei mai inspiraţi trebuie să fie ascultaţi şi să-i supună pe cei mai puţin inspiraţi; şi cei mai puţin inspiraţi pe cei neinspiraţi deloc. Iată principiul autorităţii bine stabilit, şi, odată cu el, cele două instituţii fundamentale ale sclaviei: Biserica şi Statul.[1]

Bakunin vede istoria umanităţii ca un continuu sacrificiu al individualităţii în numele unor idei abstracte numite, rând pe rând, „zeu, patrie, putere a Statului, onoare naţională, drept istoric, drept juridic, libertate politică, bine public" etc. Religia, în opinia sa, nu e altceva decât o nebunie colectivă:

> Luaţi un nebun: oricare ar fi obiectul special al nebuniei sale, veţi vedea că ideea obscură şi fixă care îl obsedează îi pare cea mai naturală din lume şi că, dimpotrivă, lucrurile naturale şi reale care sunt în contradicţie cu aceasta îi vor părea nebunii ridicole şi odioase. Ei bine, religia este o nebunie colectivă cu atât mai puternică, cu cât este o nebunie tradiţională şi cu cât originea sa se pierde în cea mai îndepărtată antichitate. Ca nebunie colectivă, ea a pătruns în toate detaliile atât publice, cât şi private, ale existenţei sociale a unui popor, s-a încarnat în societate, a devenit, altfel spus, sufletul şi gândirea colectivă. Orice om este învăluit în ea de la naştere, o suge odată cu laptele mamei sale, o absoarbe cu tot ce înţelege, cu tot ce vede. A fost atât de bine hrănit, otrăvit, pătruns de ea în toată fiinţa, încât mai târziu, oricât de puternic ar fi spiritul lui natural, are nevoie să facă eforturi extraordinare pentru a se elibera de ea şi, oricum, nu ajunge să o facă integral.[2]

În viziunea lui Bakunin, cel mai bun exemplu de nebunie religioasă este creştinismul, al cărui triumf în lumea antică poate fi explicat prin faptul că s-a adresat asupriţilor (sclavilor şi femeilor): această „divină nebunie" nu putea fi acceptată de înţelepţi şi de cei puternici, ci de cei simpli, ignoranţi şi săraci cu duhul, aflaţi într-o stare de aservire şi îndobitocire totală:

[1] *Ibid.*, p. 63.
[2] *Ibid.*, p. 84.

În sfârşit, trebuia o foarte adâncă nemulţumire a vieţii, o foarte mare sete a sufletului şi o sărăcie aproape absolută a spiritului, ca să accepţi absurditatea creştină, cea mai îndrăzneaţă şi mai monstruoasă dintre toate absurdităţile religioase.

Nu era numai negarea tuturor instituţiilor politice, sociale şi religioase ale Antichităţii, ci răsturnarea absolută a sensului comun, a întregii raţiuni umane. Fiinţa efectiv existentă, lumea reală era considerată neant; şi produsul facultăţii de a abstrage a omului, ultima, suprema abstracţie, [...] adevăratul neant, Dumnezeu este proclamat singura Fiinţă reală, veşnică, atotputernică. Totul real este declarat nul şi nul absolut, Totul. Umbra devine corp şi corpul dispare ca o umbră.[1]

După o altă definiţie critică a religiei – „această protectoare a tuturor sătuilor şi această consolatoare atât de utilă a tuturor celor flămânzi"[2], textul se încheie abrupt, fără o concluzie. Deşi nefinisată, mica scriere a lui Bakunin s-a bucurat de un răsunător ecou şi de o posteritate remarcabilă, iar ideea autorului despre emanciparea religioasă ca premisă a emancipării sociale îşi va afla împlinirea în secolul următor în statul sovietic.

Filosoful german **Friedrich Nietzsche** (1844-1900), ultimul dintre romantici şi, în acelaşi timp, un anti-romantic declarat, a rămas celebru în istoria gândirii mai cu seamă datorită afirmaţiei: *Gott ist tot* („Dumnezeu a murit"), al cărei sens originar e însă mult mai complex decât cel vehiculat îndeobşte în cadrul abordărilor intelectuale superficiale. În fapt, ateismul lui Nietzsche poate fi înţeles numai conectându-l la problematica sistemului său filosofic, atât epistemologică, cât, mai ales, morală; formulat în manieră aforistică, uneori metaforică, adesea paradoxală, acesta trebuie, desigur, raportat întotdeauna la contextul enunţării.

O primă contestare a religiei tradiţionale, ca şi a gândirii metafizice în general, o aflăm în capitolul al treilea al cărţii *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister* (*Omenesc, prea omenesc: o carte pentru spirite libere*), dedicată memoriei lui Voltaire cu ocazia

[1] *Ibid.*, p. 89.
[2] *Ibid.*, p. 97.

centenarului morţii acestuia, în 1878. Nietzsche preia ideea iluministă a religiei ca „narcotic" al necazurilor omeneşti pe care raţiunea nu-l mai poate accepta dacă vrea să-şi rămână fidelă sieşi, în caz contrar conştiinţa intelectuală fiind iremediabil pătată; în consecinţă, el afirmă peremptoriu valoarea epistemologică nulă a religiei: „Niciodată o religie n-a conţinut vreun adevăr, nici indirect, nici direct, nici ca dogmă, nici ca alegorie"[1]; şi chiar dacă ar exista un consens al tuturor popoarelor (*consensus gentium*) cu privire la existenţa unui singur Dumnezeu, aceasta ar fi o prostie. Filosoful investighează originea cultului religios, arătând că, în epoci străvechi, oamenii nu cunoşteau legile naturii şi nici noţiunea de cauzalitate naturală, astfel încât atribuiau cauzele oricărui fenomen unor spirite supranaturale care acţionau în mod arbitrar: „Întreaga natură este, în reprezentarea oamenilor religioşi, o sumă de acte ale unor fiinţe conştiente şi voluntare, un complex uriaş de arbitrarietăţi"[2]. Spre a îmblânzi sau stăpâni aceste forţe necunoscute, oamenii au inventat magia şi au legiferat-o prin cultul religios. Mai departe, urmând tradiţia lui Voltaire şi a Iluminismului, Nietzsche combate creştinismul cu multiple argumente, începând cu cel al anacronismului, i.e. al „antichităţii" sale (întrucât se bazează pe dogme absurde, valabile doar pentru spiritele ignorante, barbare prin excelenţă, din epoca antică, creştinismul nu mai poate fi acceptat de spiritul cartezian[3] al omului modern):

> *Creştinismul ca antichitate.* – Când auzim într-o dimineaţă de duminică dangătul bătrânelor clopote, ne întrebăm: e cu putinţă? asta-l priveşte pe un evreu crucificat acum două mii de ani, care susţinea că este fiul lui Dumnezeu. Dovada unei asemenea afirmaţii lipseşte. – Cu siguranţă că în timpurile noastre religia creştină este o antichitate care a ajuns până la noi din trecutul îndepărtat, iar faptul că noi dăm crezare acestei afirmaţii – în vreme ce, altminteri, suntem aşa de riguroşi în examinarea pretenţiilor – este, poa-

[1] Friedrich Nietzsche, *Omenesc, prea omenesc*, în *Opere complete*, 3, ediţie critică de Giorgio Colli şi Mazzino Montinari, trad. de Simion Dănilă, Ed. Hestia, Timişoara, 1999, p. 78.

[2] *Ibid.*, p. 80.

[3] Nu întâmplător, desigur, prima ediţie a cărţii lui Nietzsche se deschidea cu un citat din *Discurs asupra metodei*.

te, cel mai vechi crâmpei al acestei moşteniri. Un Dumnezeu care face copii cu o femeie muritoare; un înţelept care ne îndeamnă să nu mai muncim, să nu mai judecăm pe alţii, ci să fim atenţi la semnele apropiatului sfârşit al lumii; o justiţie care consideră că nevinovatul trebuie sacrificat în locul altuia; cineva care le cere discipolilor lui să-i bea sângele; rugăciuni pentru intervenţii miraculoase; păcate comise faţă de un Dumnezeu; frica de un dincolo spre care poarta este moartea; semnul crucii ca simbol în cadrul unei epoci care nu mai cunoaşte destinaţia şi umilinţa crucii – ce înfiorătoare pale de vânt ne trimit toate acestea, ca din mormântul unui trecut străvechi! Să credem că aşa ceva mai este crezut?[1]

La fel ca Voltaire, Nietzsche consideră creştinismul categoric inferior politeismului grecesc în ceea ce priveşte sentimentul de demnitate umană, afirmând că, dacă grecii i-au privit pe zei nu ca pe nişte stăpâni, nu ca pe opusul lor, ci ca pe un ideal, creştinismul, dimpotrivă, l-a strivit complet pe om, inducându-i sentimentul „totalei nemernicii", pentru ca ideea „îndurării divine" să-i apară ca miraculoasă. Însă această idee a totalei abjecţii umane a avut drept rezultat inevitabil distrugerea ideii de valoare morală însăşi, căci în faţa corupţiei generale a omenirii ca urmare a „păcatului originar", orice păcat individual devine tolerabil conform credinţei că: „Suntem cu toţii din aceeaşi speţă"[2]. Sentimentul religios, afirmă autorul, ia naştere dintr-o eroare a raţiunii şi, odată înstăpânit, are ca efect coruperea ei: „Întreaga sferă a judecăţii şi a simţirii se acoperă cu nouri, este mânjită cu umbre religioase"[3].

În ceea ce priveşte „nevoia creştină de mântuire", Nietzsche consideră că se datorează unei „psihologii false", unui anume „gen de fantezie în interpretarea motivelor şi a trăirilor", iar „odată cu conştientizarea acestei rătăciri a raţiunii şi a fanteziei încetezi a fi creştin."[4] Despre morala ascetică, Nietzsche afirmă că e o formă de vanitate prin care „omul adoră o parte din sine ca Dumnezeu şi pentru aceasta are

1 Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 83.
Ibid., p. 84.
Ibid., p. 85.
Ibid., p. 91.

nevoie să diabolizeze partea cealaltă"[1]. Asceza asociată sfinţeniei e condamnată ca o formă perversă de exercitare a voinţei de putere a omului, prin considerarea propriei fiinţe ca un câmp de luptă între spiritele bune şi cele rele. Această concepţie are un efect moral negativ asupra credincioşilor cărora le-a fost inoculată prin învăţătura creştină, aceştia dobândind convingerea că sunt răi de la natură şi rămânând apăsaţi întreaga viaţă de povara acestei vinovăţii:

> Se recunoaşte uşor cum oamenii devin mai răi prin faptul că se caracterizează inevitabil naturalul ca rău, iar mai târziu îl resimt mereu ca atare. Este fructul religiei şi al acelor metafizicieni care îl vor pe om rău şi păcătos de la natură, să-i trezească suspiciune asupra naturii şi astfel să-l facă rău pe el însuşi: căci, neputând să dezbrace veşmântul naturii, învaţă să se simtă o fiinţă rea. Treptat, în cazul unei vieţi lungi trăite natural, se simte apăsat de o asemenea povară a păcatelor, încât e nevoie de puteri supranaturale pentru a putea îndepărta această povară; şi, odată cu lucrul acesta, a păşit pe scenă nevoia de mântuire deja discutată, care nu corespunde deloc unei stări reale de păcat, ci doar uneia închipuite.[2]

Într-un alt capitol al cărţii, Nietzsche disociază între „spiritele libere", care nu acceptă nicio tutelă, şi „spiritele legate", prizoniere implacabile ale dogmelor şi *parti-pris*-urilor de orice fel, susceptibile a dobândi o credinţă oarecare doar pentru că a fost încetăţenită. Primele sunt prin definiţie excentrice, mobile, în vreme ce ultimele, care reprezintă marea majoritate, sunt comune, inerte; primele se află în căutarea continuă a adevărului, pe bază de argumente, în vreme ce ultimele se caracterizează prin credinţă oarbă:

> Spiritul legat nu-şi defineşte poziţia prin argumente întemeiate, ci prin obişnuinţă: el este, de pildă, creştin nu fiindcă cercetase diferitele religii şi avusese de ales între ele; el este englez nu fiindcă s-a decis pentru Anglia, ci s-a trezit în faţa creştinismului şi a lumii engleze şi le-a acceptat fără nicio motivaţie, ca cineva care, născut într-o ţară viticolă, devine un băutor de vin. Mai târ-

[1] *Ibid.*, p. 92.
[2] *Ibid.*, pp. 95-96.

> ziu, creştin şi englez fiind, va fi descoperit şi unele argumente în favoarea obişnuinţei sale; poţi să-i răstorni aceste argumente, prin aceasta nu-l clinteşti din atitudinea lui. [...] Deprinderea unor principii spirituale fără vreo motivaţie se numeşte credinţă.[1]

În opinia lui Nietzsche, credinţa e un duşman al adevărului mai periculos decât minciuna, căci, în ochii credinciosului (care e deplin convins că se află în posesia adevărului), ea exclude eroarea şi niciun contraargument, oricât de just, nu va fi în stare să i-o zdruncine. Istoria omenirii n-ar fi fost nici pe departe atât de violentă, afirmă filosoful, dacă oamenii nu s-ar fi luptat orbeşte pentru convingerile/credinţele lor, simţindu-se perfect îndreptăţiţi să-i suprime pe cei ce nu le împărtăşeau. Credinciosul, consideră Nietzsche, este de obicei un om lipsit de cultură, căci cultura presupune maleabilitate, este „dur, neraţional, inflexibil, lipsit de îngăduinţă, un veşnic dubios, un neezitant, ce recurge la toate mijloacele pentru a-şi impune părerea, fiindcă nu poate pricepe deloc că ar trebui să existe alte păreri"[2] şi prin aceasta, el probează o insurmontabilă obtuzitate, un spirit refractar adevăratei cunoaşteri, care presupune o continuă interogaţie critică a tuturor adevărurilor consfinţite. „Credinţa în adevăr începe cu îndoiala faţă de toate adevărurile crezute până atunci", declară Nietzsche în spirit cartezian, sub genericul: *Adevărul nu vrea niciun fel de zei în preajma lui*[3].

Celebra afirmaţie nietzscheană despre moartea lui Dumnezeu apare pentru prima dată în paragraful 108 din lucrarea *Die fröhliche Wissenschaft* (*Ştiinţa voioasă*), publicată în 1882. Autorul îl contrazice pe Schopenhauer în afirmaţia că religiile s-ar fi născut din „nevoia metafizică a omului", afirmând că, de fapt, cauza care le-a generat a fost o eroare în interpretarea fenomenelor naturale:

> Nevoia metafizică nu constituie obârşia religiilor, cum pretinde Schopenhauer, ci numai vlăstarul ulterior al acestora. Sub dominaţia ideilor religioase ne-am obişnuit cu reprezentarea unei

1 *Ibid.*
2 *Ibid.*, p. 243.
3 *Ibid.*, p. 261.

„alte lumi" (de după, de jos, de sus), iar la distrugerea iluziei religioase simţim un gol neplăcut, o lipsă – şi din acest simţământ răsare din nou o „altă lume", de data aceasta doar metafizică şi nu religioasă. Însă ceea ce a condus în vremurile primitive la admiterea unei „alte lumi" nu a fost un instinct şi o nevoie, ci o greşeală în înţelegerea fenomenelor naturale, o confuzie a intelectului.[1]

Nietzsche combate şi credinţa în valoarea rugăciunii, considerând-o un act de umilinţă nedemn pentru fiinţa umană şi potrivit numai pentru „spiritele legate":

Rugăciunea a fost inventată pentru acei oameni care de fapt nu gândesc niciodată de la sine şi cărora înălţarea sufletească le este necunoscută sau trece neluată în seamă: ce să facă aceşti oameni în lăcaşuri sfinte şi în toate situaţiile importante ale vieţii, care cer linişte şi un fel de demnitate?[2]

Această atitudine umilă e considerată de autor specifică religiei creştine, ai cărei adepţi îşi „tămâiază" divinitatea:

Buddha spune: „Nu-ţi linguşi binefăcătorul!" Această maximă ar trebui repetată într-o biserică creştină – ar curăţa de îndată aerul de tot ceea ce este creştinesc.[3]

În fine, în partea a cincea a cărţii, intitulată *Noi cei fără teamă*, autorul afirmă că ideea morţii lui Dumnezeu trebuie să provoace spiritelor libere un sentiment de uşurare şi de bucurie, ca la eliberarea de o grea povară, în aşteptarea unei complete renaşteri spirituale (se prefigurează ideea „Supraomului"):

Cel mai de seamă eveniment din ultima vreme – că „Dumnezeu a murit", iar credinţa în Dumnezeul creştin a ajuns de necrezut – începe deja să-şi arunce primele umbre asupra Europei. [...] Poate că suntem încă prea stăpâniţi de *primele urmări* ale acestui eveniment – aceste prime urmări care, pentru noi, nu sunt defel triste şi întunecate cum s-ar putea crede, ci mai degrabă un fel

[1] *Idem*, *Ştiinţa voioasă*, ed. cit., p. 152.
[2] *Ibid.*, p. 142.
[3] *Ibid.*, p. 146.

> nou, greu de descris, de lumină, fericire, uşurare, înseninare, încurajare, auroră... Într-adevăr, la vestea că „Dumnezeu a murit", noi filosofii şi „spiritele libere" ne simţim ca iluminaţi de o auroră nouă, inima noastră se revarsă de recunoştinţă, mirare, presimţire, aşteptare – zarea ne pare în sfârşit din nou liberă, chiar dacă nu este luminoasă, corăbiile noastre vor putea în sfârşit porni iarăşi în larg, vor porni cu orice risc, orice îndrăzneală a căutătorului de cunoaştere este din nou permisă, marea, marea *noastră* se întinde iar deschisă, poate că nicicând n-a existat o „mare atât de deschisă".[1]

Ideea va fi reiterată în cea mai celebră scriere a lui Nietzsche, *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen* (*Aşa grăit-a Zarathustra: o carte pentru toţi şi pentru nimeni*), publicată între 1883-1891. Fără a avea legătură cu întemeietorul zoroastrismului, protagonistul acestei unice proze poetico-filosofice e profetul unei noi doctrine morale, menită a înlocui cultul creştin al lui Dumnezeu cu cultul Supraomului (*Übermensch*), care reprezintă stadiul final de evoluţie a omului, după ce acesta îşi va fi depăşit condiţia umilă de sclav, rupând lanţurile care i-au încătuşat gândirea şi regăsindu-şi astfel demnitatea pierdută. (Supraomul simbolizează existenţa creatoare, văzută ca existenţă tragică.) Această despărţire de creştinism e anunţată în mod simbolic de la început, prin întâlnirea dintre Zarathustra şi un sfânt care s-a retras din lume pentru că-l iubea pe Dumnezeu mai mult decât pe oameni, existenţa sa rezumându-se la a-l lăuda pe acesta: după plecarea sfântului, Zarathustra se întreabă uimit: „Oare acest sfânt bătrân de zile n-a auzit în codrul său spunându-se că *Dumnezeu e mort*?"[2] Ajuns în cel mai apropiat oraş, Zarathustra le predică locuitorilor despre Supraom, noua divinitate care trebuie să-l înlocuiască pe Dumnezeul defunct, sfătuindu-i totodată să-i alunge şi pe toţi slujitorii acestuia, propovăduitori de deşarte „speranţe suprapământeşti", pe care-i numeşte cu ură „otrăvitori", „dispreţuitori ai vieţii", „muribunzi", „intoxicaţi"; dorindu-le să piară fără urmă[3]. Zarathustra nu crede în rai sau

[1] *Ibid.*, pp. 223-224.

Idem, Aşa grăit-a Zarathustra: o carte pentru toţi şi pentru nimeni, trad. de Victoria Ana Tăuşan, Editura Edinter, Bucureşti, 1991, p. 10.

[3] *Ibid.*, p. 11.

iad, nici în suflet, despre care susţine că e „numirea doar a unei părţi de trup"[1]; despre Dumnezeu afirmă că e „lucrare de om, sminteală omenească, precum toţi Dumnezeii sunt"[2], că „nu-i decât o presupunere", „un gând care îndoaie tot ce-i drept" şi că, de fapt, „Dumnezeu nu există"[3]. Despre preoţii creştini spune că sunt înlănţuiţi de „false valori" şi „cuvinte mincinoase", numindu-i „monştrii cei mai temuţi ai omenirii"[4]; despre Biserică susţine, în consens cu Bakunin, că „e un fel de Stat, şi cel mai mincinos dintre state"[5], iar despre Iisus crede că a murit din păcate prea devreme, înainte de a fi dobândit înţelepciunea:

> Într-adevăr, murit-a prea devreme acel Evreu pe care îl preacinstesc predicatorii morţii încete. Pentru mulţi oameni a însemnat fatalitate, că a murit prea devreme.
>
> Nu cunoscuse încă decât melancolia şi lacrimile Evreilor, şi ura celor drepţi şi buni – spun de Evreul Iisus. Şi iată că dorinţa morţii îl cuprinse dintr-o dată.
>
> De ce n-o fi rămas el în pustiu, departe de cei buni şi drepţi! Poate ar fi-nvăţat să trăiască şi să iubească pământul – şi chiar să-şi râdă de pământ!
>
> O, fraţi ai mei, credeţi-mă, murit-a prea curând. El însuşi şi-ar şterge învăţătura, de-ar fi ajuns la vârsta mea. Căci era atât de nobil, ca s-o facă.
>
> Ci nu fusese încă împlinit. La tânăr, iubirea-i fără maturitate şi-nseamnă lipsă de maturitate ura faţă de oameni şi pământ. La tânăr, sufletul său şi aripile spiritului sunt încă lipite şi împreunate.[6]

În locul acestei „dorinţe a morţii", Zarathustra predică un vitalism dionisiac, apropierea de zeul păgân al grecilor (afirmată explicit de autor în cartea autobibliografică *Ecce homo*) fiind sugerată şi prin apelul la ditirambii specifici cultului acestuia; mai târziu, în *Der Wille zur Macht* (*Voinţa de putere*), carte publicată postum, Nietzsche îl va

1 *Ibid.*, p. 35.
2 *Ibid.*, p. 32.
3 *Ibid.*, p. 95.
4 *Ibid.*, p. 101.
5 *Ibid.*, p. 148.
6 *Ibid.*, p. 81.

opune în mod direct pe Dionysos, văzut ca simbol al afirmării vieţii totale, „crucificatului" (Iisus).

O condamnare explicită a creştinismului din perspectivă etică aflăm în eseurile ideatic interdependente *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (*Dincolo de bine şi de rău: preludiu la o filosofie a viitorului*), lucrare apărută în 1886, şi *Zur Genealogie der Moral* (*Despre genealogia moralei*), apărută un an mai târziu. Nietzsche consideră creştinismul drept un avatar al iudaismului, care a reprezentat morala evreilor asupriţi (a „sclavilor"), în esenţă o morală resentimentară ce deturnează (sublimează) frustrările acestora înspre idealul „mântuirii" prin sacrificiu, care înseamnă de fapt sfârşitul adevăratelor idealuri nobile. Ideea apare mai întâi în capitolul despre „caracterul religios" din *Dincolo de bine şi de rău*:

> De la început, credinţa creştină a însemnat un sacrificiu: sacrificarea întregii libertăţi, a întregii mândrii, a întregii încrederi în sine a spiritului; ea reprezintă în acelaşi timp înrobire şi autoderiziune, automutilare. În această credinţă se regăsesc cruzimea şi fanatismul religios, ceea ce e de aşteptat de la o conştiinţă epuizată, cu multe faţete, răsfăţată în neştire. [...] Opaci la orice terminologie creştină, oamenii moderni nu mai sunt defel impresionaţi de suprema hidoşenie la care a ajuns aprecierea străveche pentru formula paradoxală „Dumnezeul răstignit pe cruce". Niciodată nu s-a mai văzut de atunci o inversare atât de îndrăzneaţă sau ceva atât de oribil şi straniu ca această formulă. Ea promitea o reanalizare a tuturor valorilor Antichităţii. Aceasta a fost răzbunarea Orientului, a Orientului *profund*, aceasta a fost răzbunarea sclavului oriental asupra Romei, cu toleranţa ei nobilă şi frivolă, asupra „catolicismului" roman al credinţei. Iar ceea ce i-a înfuriat pe sclavi la stăpânii lor nu a fost niciodată credinţa însăşi, ci mai curând libertatea faţă de credinţă, nonşalanţa pe jumătate stoică şi zâmbitoare când se punea problema seriozităţii credinţei. Iluminismul stârneşte mânie. Sclavii vor lipsa oricăror limite, ei înţeleg doar tirania, chiar şi în moralitate. Ei iubesc precum urăsc, fără nuanţe, în profunzi-

> me, până la durere şi stări maladive – suferinţa lor abundentă, *ascunsă* îi face să se înfurie pe gestul nobil ce pare să *nege* suferinţa.[1]

În eseul *Despre genealogia moralei*, Nietzsche dezvoltă explicaţia psihologică a iudaismului şi a creştinismului ca religii resentimentare născute din ura oprimaţilor împotriva asupritorilor romani. El susţine că evreii, „popor sacerdotal" prin excelenţă, şi-au putut lua revanşa faţă de duşmanii şi opresorii lor numai printr-un „act de răzbunare spiritual", care a însemnat răsturnarea „ecuaţiei aristocratice a valorilor (bun = nobil = puternic = frumos = fericit = iubit de Dumnezeu)", pretinzând că „singurii buni sunt cei nenorociţi", că „suferinzii, cei aflaţi în nevoie, bolnavii, schilozii sunt tot ei singurii cucernici, singurii binecuvântaţi de Dumnezeu, că numai pentru ei există mântuire", în vreme ce ceilalţi, „nobilii şi puternicii", sunt „în vecii vecilor" răi, păcătoşi, „fără Dumnezeu" şi vor rămâne „veşnic nefericiţi, blestemaţi şi damnaţi"[2]. Fiind un „popor sacerdotal", evreii, în viziunea autorului, erau motivaţi psihologic de resentimentele specifice preoţilor, „cei mai duşmănitori din istoria lumii" întrucât sunt „cei mai neputincioşi" şi din neputinţa lor „creşte în ei o ură uriaşă şi sinistră, intelectuală şi otrăvitoare"[3]. Aşadar, afirmă Nietzsche, „odată cu iudeii începe în morală insurecţia sclavilor"[4], desăvârşită apoi de creştinism prin postularea drept model moral a sacrificiului lui Hristos:

> Acest Iisus din Nazareth, ca întrupare a unei evanghelii a iubirii, acest „Mântuitor" care aducea săracilor, bolnavilor, păcătoşilor mântuirea şi izbânda – nu era tocmai el ispita în forma ei cea mai sinistră şi irezistibilă, ispita pe calea ocolită tocmai spre valorile iudaice, spre renovarea aceluiaşi ideal? Nu şi-a atins oare Israelul, tocmai pe calea ocolită a acestui „Mântuitor", a acestui

[1] *Idem, Dincolo de bine şi de rău. Preludiu la o filozofie a viitorului*, trad. de Alexandru Diaconovici, Ed. Antet, Bucureşti, 2010, pp. 50-51.

[2] Idem, *Despre genealogia moralei*, trad. de Horia Stanca şi Janina Ianoşi, Ed. Echinox, Cluj, 1993, p. 23.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, p. 24.

aparent adversar al său, ce părea să urmărească împrăştierea Israelului, ultima ţintă a sublimei sale dorinţe de răzbunare?[1]

În opinia lui Nietzsche, iudeo-creştinismul a reprezentat triumful eticii negative a umilinţei şi supunerii născute din conştiinţa încărcată a păcatului, a milei şi a iubirii născute din slăbiciune şi laşitate; astfel, acesta a dat câştig de cauză „celor mizerabili, bolnavi şi decăzuţi", care au putut „da curs liber *resentimentelor* lor, intitulate *idealuri*"[2]. În consecinţă, crede filosoful, omul trebuie acum să se elibereze de sub stăpânirea acestor idei profund nocive pentru sănătatea spiritului, adoptând etica vitalistă a lui „Zarathustra cel fără Dumnezeu", adică a Supraomului:

> Omul trebuie să renunţe la „vină", la „păcat", la „conştiinţă încărcată", la „sfinţenie" şi la „preoţii ascetici". Bolii, putreziciunii, aerului stătut, marelui dezgust de sine, omul trebuie să le prefere selecţia, măreţia, nobleţea, egoismul, bucuria, severitatea, libertatea, forţa.[3]

Nietzsche reia cu un arsenal mărit ofensiva împotriva creştinismului în eseul *Der Antichrist* (*Anticristul*), redactat în 1888, dar publicat abia în 1895 din cauza titlului la fel de scandalos ca şi conţinutul. Chiar de la începutul cărţii, atacul anticreştin, dezvoltat pe aceleaşi considerente etice (creştinismul a cultivat numai idei înjositoare pentru demnitatea umană), e de o violenţă fără precedent, e.g.: „Creştinismul a luat apărarea a tot ce este slab, josnic, neizbutit, a făcut un ideal din împotrivirea faţă de instinctele de conservare, ale vieţii puternice, ba chiar a corupt dreapta judecată a firilor celor mai puternice din punct de vedere intelectual, propovăduindu-le că valorile superioare ale intelectualităţii nu-s decât păcate, rătăciri şi ispite"[4]. Concepţia creştină despre Dumnezeu – „Dumnezeu zeul bolnavilor" – e considerată drept una dintre cele mai corupte concepţii despre divinitate din câte au existat vreodată, căci: „Dumnezeu degenerează

1 *Ibid.*, pp. 24-25.
2 *Ibid.*, p. 199.
3 *Ibid.*, p. 208.
4 *Idem*, *Antichristul*, trad. de George B. Rareş, Ed. Eta, Cluj, 1991, p. 9.

până ajunge în contradicţie cu viaţa, în loc de a fi glorificarea şi veşnica afirmare! A declara război vieţii, firii, voinţei de a trăi, în numele lui Dumnezeu!"[1] Religia creştină este definită drept o religie a urii prin excelenţă: „Creştinismul e ura «spiritului», a mândriei, a curajului, a libertăţii, necredinţei spiritului; creştinismul e ura împotriva simţurilor, împotriva plăcerii simţurilor, împotriva bucuriei în genere"[2]. În acelaşi timp, creştinismul este considerat un „duşman de moarte al înţelepciunii lumii", adică al ştiinţei, el încercând „toate mijloacele pentru a otrăvi, bârfi, defăima disciplina minţii, curăţia şi asprimea în cele ale conştiinţei spiritului, nobila răceală, nobila libertate a minţii"[3]. Punând credinţa împotriva ştiinţei, conform postulatului: „Crede şi nu cerceta", religia creştină „practică minciuna cu orice preţ"[4]. Şi, întrucât „boala face parte din esenţa creştinismului", acesta e decretat drept „cea mai mare nenorocire a omenirii"[5].

În fine, în ultima sa lucrare, *Der Wille zur Macht* (*Voinţa de putere*), publicată postum, în 1901, Nietzsche formulează teza că toate acţiunile omeneşti, inclusiv cele cuprinse în sfera religiei, ar fi motivate psihologic de „voinţa de putere" a indivizilor (pe care, spre deosebire de Schopenhauer, n-o consideră o forţă negativă, ci, dimpotrivă, singura valoare autentică a vieţii). El explică originea religiei prin „sentimentele de putere" care pun stăpânire pe indivizi, dar pe care aceştia, din ignoranţă, nu le pot explica altfel decât atribuindu-le unei cauze aflate în afara lor, în speţă unei divinităţi: „În forma psihologică a lui Dumnezeu, o stare, pentru a fi un efect, este personificată şi adoptă caracterul cauzei"[6]. Religia ar fi deci un caz de „alterare a personalităţii", „un produs al îndoielii faţă de unitatea individului", care e generată de coexistenţa simultană a unui „sentiment de teamă şi teroare faţă de propria persoană" şi a unei extraordinare senzaţii „de fericire şi de superioritate"[7]. În consecinţă, creştinul, de pildă, „îşi înlocuieş-

[1] *Ibid.*, p. 19.
[2] *Ibid.*, p. 22.
[3] *Ibid.*, p. 50.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 55.
[6] *Idem, Voinţa de putere. Eseu despre o transmutaţie a tuturor valorilor*, trad. de Alexandru Diaconovici, Ed. Antet, Bucureşti, p. 67.
[7] *Ibid.*

te persoana cu două ficţiuni, una meschină şi slabă pe care o numeşte om, cealaltă supranaturală căreia-i spune Dumnezeu (Mântuitor, Salvator)..." Şi astfel, consideră autorul, religia „a înjosit conceptul de «om»; consecinţa extremă este aceea că tot ce e bun, mare, adevărat, rămâne supraomenesc şi nu este dat decât prin milostenie divină"[1]. Devoţiunea religioasă este privită aşadar ca o stare psihică maladivă, prin care subiectul se autoflagelează, nutrind dispreţ faţă de sine şi remuşcare faţă de conştiinţa păcatului, însă aceasta nu are drept rezultat „mântuirea sufletului", ci „doar o maladie în plus"; singura soluţie de a ieşi din această stare e, după Nietzsche, de a privi această „iluzie religioasă" în lumina raţiunii, ca pe o rătăcire.

După această explicaţie psihologică a fenomenului religios, Nietzsche combate din nou creştinismul, considerându-l, în momentul apariţiei sale, drept „o formă de *decadenţă* tipică", o „religie *nihilistă*" care a adunat „toate *elementele decadenţei* şi tot ceea ce le seamănă", adică pe cei *„slabi* şi *nevolnici"*, pe cei *„infestaţi de morală"* (antipăgânii), pe cei *„obosiţi de politică"*, pe cei blazaţi, pe *deznaţionalizaţi*, pe cei ce „s-au săturat de ei înşişi" etc.[2] Aidoma lui Voltaire, el pune în antiteză păgânismul Antichităţii (căruia îi consideră definitorie „afirmarea a tot ce e natural, inocenţa, ingenuitatea") şi creştinismul (căruia îi atribuie caracteristici eminamente negative: „negarea a tot ce este natural, nevrednicia în faţa naturii, contra-natura")[3]. În consecinţă, el acuză creştinismul de a fi desconsiderat adevăratele virtuţi umane, pierzându-se astfel „înclinaţiile spre bravură, generozitate, hărnicie, dispoziţiile *excesive* ale sufletelor tari" etc.[4] Mai mult, acuză creştinismul de a fi negat viaţa însăşi şi valorile ei naturale, postulând în schimb valori fictive („spirituale"), opuse acestora:

> Niciun Dumnezeu n-a murit pentru păcatele noastre; nu există izbăvire prin credinţă, nu există înviere după moarte – toate acestea sunt monedele calpe ale creştinismului veritabil, iar nefericiţii exaltaţi sunt responsabili pentru această înşelătorie. Viaţa

1 *Ibid.*, p. 68.
2 *Ibid.*, pp. 85-86.
3 *Ibid.*, p. 86.
4 *Ibid.*, p. 90.

> care trebuie să servească drept exemplu este făcută din iubire şi smerenie; în mărinimia ei sufletească, nu respinge nici măcar fiinţa cea mai măruntă, ea renunţă, în mod formal, să-şi ceară drepturile, să se apere, să-şi asume victoria în sensul triumfului personal; crede în fericirea deplină, aici, pe pământ, în pofida nenorocirilor şi morţii; este împăciuitoare şi respinge mânia şi dispreţul; nu doreşte vreo recompensă; nu-şi ia angajamente faţă de nimeni; reprezintă abandonul chestiunilor spirituale şi intelectuale.[1]

În final, Nietzsche consideră că toate atacurile de până atunci împotriva creştinismului au fost insuficiente atâta vreme cât morala sa n-a fost înţeleasă în adevărata ei dimensiune negativă, ca un „atentat capital contra vieţii" şi, în concluzie, îi declară acestuia un război neîmpăcat:

> Consider creştinismul drept cea mai nefastă minciună din câte au fost până în prezent, drept marea minciună lipsită de orice pioşenie: zăresc ramurile şi ultimele mlădiţe ale idealului său sub toate celelalte deghizări, resping toate compromisurile cu el, toate poziţiile false – oblig la purtarea unui război împotriva lui.
>
> *Moralitatea oamenilor mărunţi* ca măsură a lucrurilor: aici se observă cea mai respingătoare degenerescenţă din câte a suferit civilizaţia până acum. Iar acest *soi de ideal* este suspendat permanent deasupra umanităţii sub numele de „Dumnezeu"![2]

În plus, Nietzsche declară că n-a fost niciodată creştin, iar pe cei ce se consideră ca atare îi acuză de laşitate:

> N-am fost creştin în niciun moment din viaţă: consider tot ceea ce am văzut că se numeşte creştinism ca pe un *echivoc* verbal demn de dispreţ, ca pe o adevărată *laşitate* în faţa tuturor puterilor ce domnesc în realitate. [...] Aceluia care se menţine astăzi echivoc în relaţiile sale cu creştinismul nu-i voi întinde nici măcar degetul mic de la mână.[3]

[1] *Ibid.*, p. 99.
[2] *Ibid.*, p. 121.
[3] *Ibid.*, pp. 121-122.

Exercitând o puternică influenţă asupra gândirii occidentale, Nietzsche rămâne unul dintre cei mai redutabili adversari ai creştinismului şi, în genere, ai dogmatismului de orice fel. Din păcate, sfârşitul său trist a dat apă la moară „spiritelor legate", care au exultat interpretându-l ca o binemeritată pedeapsă divină.

Începutul secolului al XX-lea a fost marcat de Primul Război Mondial şi de Revoluţia rusă, evenimente politice cu impact major asupra întregii societăţi europene. Principalul artizan al Revoluţiei bolşevice din octombrie 1917, **Vladimir Ilici Lenin** (1870-1924), a implementat ideea marxistă a „dictaturii proletariatului" în primul stat comunist şi ateu din istorie, Uniunea Sovietică. Ideile sale despre religie, tributare la rândul lor părinţilor săi spirituali Marx şi Engels, au fost formulate încă înainte de triumful Revoluţiei în mai multe articole cu funcţie propagandistică publicate în periodice moscovite; de pildă, în *Socialismul şi religia*, apărut în nr. 28/3 decembrie 1905 al ziarului *Novaya Zhizn*, Lenin reia ideea marxistă că religia favorizează exploatarea maselor, fiind un „opium pentru popor", astfel încât proletariatul revoluţionar, făuritorul noii societăţi socialiste, trebuie să se elibereze definitiv de sub puterea ei de seducţie nefastă:

> Religia este una dintre formele asupririi spirituale care apasă pretutindeni asupra maselor populare strivite de munca pe care trebuie s-o presteze pentru alţii, de nevoi şi de izolare. Neputinţa claselor exploatate în lupta împotriva exploatatorilor generează tot atât de inevitabil credinţa într-o viaţă mai bună pe lumea cealaltă, cum generează neputinţa sălbaticului în lupta cu natura, credinţa în zei, în diavoli, în minuni etc. Pe cel ce toată viaţa munceşte ori îndură lipsuri, religia îl învaţă să fie smerit şi răbdător în viaţa pământească, mângâindu-l cu speranţa într-o răsplată cerească. Iar pe cei ce trăiesc din munca altora, religia îi învaţă să săvârşească binefaceri în timpul vieţii pământeşti, oferindu-le astfel o foarte ieftină răscumpărare pentru întreaga lor existenţă de exploatatori şi vânzându-le la un preţ convenabil bilete pentru fericirea cerească. Religia este opiu pentru popor. Ea este un fel de basamac spiritual în care sclavii capitalismului îşi îneacă chipul lor omenesc, pretenţiile lor la o viaţă cât de cât demnă de un om.

> Dar sclavul care a devenit conştient de situaţia sa de sclav şi s-a ridicat la luptă pentru eliberarea sa a şi încetat pe jumătate de a mai fi sclav. Muncitorul modern conştient educat de marea industrie de fabrică, luminat de viaţa de oraş, se leapădă cu dispreţ de prejudecăţile religioase, lasă cerul în seama popilor şi a burghezilor bigoţi şi îşi cucereşte o viaţă mai bună aici, pe pământ. Proletariatul modern se situează de partea socialismului, care atrage ştiinţa în lupta împotriva negurii religioase şi îi eliberează pe muncitori de credinţa în viaţa de dincolo, unindu-i în vederea unei adevărate lupte pentru o viaţă mai bună pe pământ.[1]

După această condamnare neechivocă, Lenin consideră că statul nu trebuie să aibă nimic de-a face cu religia, declarând-o „o chestiune particulară". În noul stat comunist, oricine trebuie să aibă „deplina libertate de a profesa orice religie sau de a nu recunoaşte nicio religie, adică să fie ateu, aşa cum este, în mod obişnuit, orice socialist"; cetăţenii trebuie trataţi în mod egal indiferent de opţiunile lor religioase, ba chiar orice menţionare a confesiunii lor religioase trebuie eliminată din actele oficiale; iar bisericile şi asociaţiile religioase nu trebuie să primească nicio subvenţie de la stat, devenind independente în raport cu acesta[2]. Pe de altă parte însă, Lenin consideră că, din punctul de vedere al „proletariatului socialist", religia nu poate fi o chestiune particulară, acesta trebuind să lupte împotriva obscurantismului religios „cu ajutorul armei ideologice şi numai ideologice", iar în acest scop, între altele, a fost înfiinţat Partidul Muncitoresc Social Democrat. Problema luptei ideologice împotriva religiei trebuie însă cu necesitate subordonată „luptei de clasă" a proletariatului împotriva „forţelor tenebroase ale capitalismului", căci: „Ar fi o dovadă de mărginire burgheză dacă am uita că apăsarea omenirii de către religie nu este altceva decât produsul şi reflectarea asupririi economice în cadrul societăţii"[3]. În concluzie, Lenin afirmă că lupta proletariatului trebuie dusă mai întâi în direcţia înlăturării „sclaviei economice, adevăratul izvor din care porneşte prostirea omenirii cu ajutorul religiei"[4].

1 V. I. Lenin, *Socialismul şi religia*, în Marx, Engels, Lenin, ed. cit., p. 461.
2 *Ibid.*, pp. 461-462.
3 *Ibid.*, p. 464.
4 *Ibid.*, p. 465.

Lenin, afiş bolşevic, 1920

Într-un alt text din aceeaşi perioadă, părintele Revoluţiei bolşevice dezbate mai pe larg atitudinea partidului muncitoresc faţă de religie, subordonând-o *ab initio* ideologiei marxiste: astfel, el citează din nou maxima lui Marx, considerând-o „piatra unghiulară" a atitudinii marxiste faţă de religie, care a însemnat în esenţă considerarea tuturor religiilor, instituţiilor şi organizaţiilor religioase drept „organe ale reacţiunii burgheze care slujesc la apărarea exploatării şi la narcotizarea clasei muncitoare"[1]. În consecinţă, Lenin declară că partidul muncitoresc trebuie să lupte, de astă dată nu doar prin propagandă ideologică, ci şi prin mijloacele concrete ale „luptei de clasă", împotriva religiei şi a „rădăcinilor ei sociale", i.e. a capitalismului burghez:

> Trebuie să luptăm împotriva religiei. Acest lucru constituie abc-ul *întregului* materialism, deci şi al marxismului. [...] Lupta împotriva religiei nu poate fi limitată la o propagandă ideologică

[1] *Idem, Cu privire la atitudinea partidului muncitoresc faţă de religie, ibid.*, p. 479.

> abstractă, nu poate fi redusă la o asemenea propagandă; această luptă trebuie legată de practica concretă a mişcării de clasă, care urmăreşte înlăturarea rădăcinilor sociale ale religiei. [...] Oprimarea socială a maselor muncitoare, aparenţa de totală neputinţă a acestora în faţa forţelor oarbe ale capitalismului [...], iată cea mai adâncă rădăcină a religiei în vremurile de azi. [...] Nicio carte nu va putea să lumineze masele strivite sub apăsarea muncii silnice capitaliste [...], să stârpească religia în rândurile lor atâta timp cât aceste mase nu vor învăţa ele însele să lupte în mod unit, organizat, sistematic şi conştient împotriva acestei *rădăcini* a religiei, împotriva *dominaţiei capitalului* sub toate formele ei.[1]

După triumful Revoluţiei şi accederea la putere a partidului comunist, în proiectul de program al comitetului central al acestuia, Lenin stipulează ca lupta împotriva religiei să se desfăşoare printr-o largă acţiune educativă de propagandă antireligioasă, în scopul iluminării maselor cu privire la rolul nociv al religiei, recomandând însă ca această campanie să nu lezeze sentimentele credincioşilor, fanatizându-i astfel:

> În ceea ce priveşte religia, politica P. C. din Rusia este de a nu se limita la separarea bisericii de stat şi a şcolii de biserică – decretată deja –, măsuri pe care democraţia burgheză le-a promis mereu, dar pe care nicăieri în lume ea nu le-a dus până la capăt, din cauza legăturilor multiforme care există în fapt între capital şi propaganda religioasă.
>
> Partidul urmăreşte distrugerea totală a legăturii dintre clasele muncitoare şi organizarea propagandei religioase, precum şi eliberarea efectivă a maselor muncitoare de prejudecăţile religioase, organizând în acest scop o cât mai largă propagandă ştiinţifică educativă şi antireligioasă. Trebuie evitată însă cu grijă orice lezare a sentimentelor credincioşilor, care nu ar duce decât la creşterea fanatismului religios.[2]

Propaganda antireligioasă preconizată de Lenin a fost pusă în practică pe scară largă în Uniunea Sovietică, prin varii mijloace de

[1] *Ibid.*, pp. 482-483.

[2] *Idem, Proiectul de program al C. C. al P. C. din Rusia, ibid.*, pp. 563-564.

impresionare a maselor, consemnate, de pildă, de scriitorul român Alexandru Sahia într-un reportaj redactat în 1934. Un prim mijloc erau muzeele antireligioase, de pildă, cel de la mănăstirea Lavra din Kiev, care demonstra lipsa de temeinicie a „minunilor" religioase prin experimente ştiinţifice, precum o icoană mişcată cu ajutorul unui lanţ ascuns, reptile veninoase mumificate natural, aidoma sfinţilor etc.; un alt muzeu, organizat în catedrala Sf. Isac din Leningrad, executa experimentul pendulului lui Foucault pentru a demonstra că pământul se mişcă, iar alături era reprezentată pe un panou chinuirea lui Galilei de către preoţi; în fine, într-un alt muzeu din mănăstirea din piaţa Puşkin din Moscova erau explicate ştiinţific, pe un întreg perete, facerea lumii şi evoluţia omului, în vreme ce pe un alt perete aceleaşi lucruri erau explicate de Biserică într-o regie grotescă: „Bucăţi de moaşte (braţe, picioare, degete), zei hidoşi, evanghelii soioase, figuri de preoţi graşi, căldăruşe de strâns bani, placarde care arată veniturile mănăstirilor etc."[1] În afară de muzeele antireligioase, alte mijloace de propagandă erau radioul (care în 1934 difuza câte o conferinţă antireligioasă pe zi), cinematograful, teatrul, presa (50 de publicaţii în 12 limbi) şi organizaţiile de masă precum *Uniunea ateilor militanţi* (cu membri numai din rândul muncitorilor) sau *Organizaţia copiilor atei* (cu peste un milion cinci sute de membri de la vârsta de opt ani)[2].

În U.R.S.S., politica ateistă de stat a atins un climax în timpul regimului stalinist, care a decretat închiderea sau demolarea multor biserici (în 1941, din circa 50 000 de biserici, câte existau înainte de Primul Război Mondial, rămăseseră deschise numai 500) şi persecuţia preoţilor, care în mare parte au fost închişi sau exilaţi, unii chiar executaţi din motive politice. Acest *pattern* antireligios a fost adoptat şi în ţările-satelit ale Uniunii Sovietice, cu repercusiuni mai mult sau mai puţin grave, de la caz la caz, astfel încât restauraţia de după căderea regimului comunist, din 1989, a însemnat redobândirea de către Biserică a vechilor privilegii medievale şi diabolizarea ateismului prin directa lui asociere cu comunismul.

[1] Al. Sahia, *U. R. S. S. azi*, Editura Librăriei „Ion Creangă", Bucureşti, [1935], pp. 63-64.

[2] *Ibid.*, p. 68.

Secolul XX a fost de asemenea marcat la nivel mondial de influenţa ideilor psihanalizei asupra psihologiei şi a ştiinţelor sociale, ca şi a artei şi literaturii. Fondatorul acestei discipline, **Sigmund Freud** (1856-1939), a combătut la rândul său religia într-o serie de eseuri devenite celebre, adăugând noi argumente la cele cunoscute, evident, din perspectiva teoriilor sale psihanalitice. Încă din 1907, el se arată preocupat de explicarea fenomenelor religioase prin analogie cu nevrozele obsesionale, ajungând chiar să definească religia drept „eine universelle Zwangsneurose" („o nevroză obsesională universală"). În eseul *Die Zukunft einer Illusion* (*Viitorul unei iluzii*), publicat în 1927, Freud consideră că religia are o funcţie consolatoare prin excelenţă: astfel, credinţa într-un părinte atotputernic serveşte drept antidot împotriva „fricii de natură", la fel cum credinţa în viaţa de după moarte serveşte drept antidot împotriva „fricii de moarte". Freud analizează temeiurile credinţei religioase, constatând că aceasta se perpetuează prin forţa tradiţiei, care exclude îndoiala, însă această atitudine intolerantă, odinioară dusă la extrem, probează tocmai „nesiguranţa pretenţiilor ei, pe care le ridică la rangul de învăţături religioase"[1]. Argumentul tradiţiei („Trebuie să credem pentru că strămoşii noştri au crezut") nu e nici el mai temeinic, opinează Freud, căci „aceşti strămoşi erau mult mai neştiutori decât noi, ei au crezut în lucruri pe care le concepem azi ca imposibile". Pe de altă parte, scrierile pe care aceştia le-au considerat dovezi incontestabile nu sunt demne de încredere întrucât „sunt pline de contradicţii, supraelaborate, falsificate, acolo unde ele raportează credinţe faptice, ele nu cred în ele însele"[2]. Freud evocă două tentative de a eluda această chestiune, prima întreprinsă de părinţii Bisericii, conform dictonului *Credo quia absurdum*, iar a doua de filosofia modernă (a lui *Als ob*), care, deşi conştientă de absurditatea învăţăturilor religioase, le tolerează datorită importanţei lor pentru menţinerea ordinii sociale. Pe prima o combate astfel:

[1] S. Freud, *Viitorul unei iluzii*, în *Opere*, vol. IV, *Studii despre societate şi religie*, trad. de Roxana Melnicu, George Purdea şi Vasile Dem. Zamfirescu, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 123.

[2] *Ibid.*, pp. 123-124.

> Acest *Credo* este interesant doar ca mărturie de sine; în calitate de act de autoritate, el este fără garanţie. Trebuie să fiu dator să cred orice absurditate? Şi dacă nu, de ce neapărat aceasta? Nu există nicio instanţă deasupra raţiunii. Dacă adevărul învăţăturilor religioase depinde de o trăire interioară, care indică acest adevăr, ce facem cu acei mulţi oameni care nu au această rară trăire? Putem pretinde de la toţi oamenii să-şi folosească datul raţiunii, pe care îl posedă, dar nu putem construi o datorie valabilă pentru toţi pe un motiv care nu există decât la foarte puţini.[1]

Cât despre cea de a doua tentativă, Freud o consideră analogă celei dintâi, un sofism „cum numai un filosof putea plăsmui", astfel încât cei care nu sunt influenţaţi în gândirea lor de „farmecele filosofiei" nu o vor putea accepta niciodată, căci pentru aceştia „totul este lichidat odată cu situaţia de absurditate, de adversitate faţă de raţiune"[2]. Constatând însă că reprezentările religioase au avut în trecut cea mai puternică influenţă asupra umanităţii „în ciuda incomensurabilului lor deficit de credibilitate", Freud se întreabă căror circumstanţe îşi datorează ele eficacitatea. Răspunsul, în opinia sa, rezidă în caracterul lor iluzoriu, de satisfacere imaginară a unor dorinţe fundamentale ale umanităţii, care le-a aflat rezolvarea în persoana unui tată ceresc atotputernic, prin analogie cu rolul protector jucat în copilăria individului de tatăl pământesc (cu alte cuvinte, ideea de Dumnezeu reprezintă proiecţia unui complex patern infantil):

> Ştim deja că cea mai înspăimântătoare expresie a neajutorării infantile a trezit trebuinţa de protecţie – protecţie, prin iubire, la care a ajutat tatăl; recunoaşterea perenităţii acestei neajutorări de-a lungul întregii vieţi a întemeiat agăţarea de existenţa unui Tată – acum mai puternic. Prin forţa binevoitoare a providenţei divine va fi nimicită angoasa în faţa pericolelor vieţii, instalarea unei ordini morale a lumii va asigura îndeplinirea cerinţei de dreptate, care a rămas atât de adesea neîmplinită în interiorul culturii omeneşti, prelungirea existenţei terestre printr-o viaţă viitoare pune la dispoziţie cadrul spaţial şi temporal în interiorul căruia

[1] *Ibid.*, p. 125.
[2] *Ibid.*

> trebuie să aibă loc aceste împliniri ale dorinţelor. Răspunsuri la întrebările-mister ale dorinţei umane de cunoaştere, ca de exemplu cea despre naşterea lumii şi despre relaţia între corporal şi sufletesc vor fi dezvoltate printre premisele acestui sistem; aceasta înseamnă o mare uşurare pentru psihicul individual, căci ele îi preiau conflictele complexului patern din perioada infantilă, niciodată pe deplin biruite, şi duc la o rezolvare aprobată de toată lumea.[1]

Freud defineşte iluzia religioasă prin analogie cu ideea delirantă din psihopatologie, drept o credinţă motivată de satisfacerea unei dorinţe şi care, în vederea împlinirii acesteia, renunţă la raportul ei cu realitatea. În consecinţă, el declară toate învăţăturile religioase drept iluzii fără temei, despre a căror valoare de realitate nu se poate emite nicio judecată. Pentru demonstrarea lor însă, „oamenii invocă toate făţărniciile şi obrăzniciile intelectuale posibile"[2].

Împotriva acceptării religiei, Freud reia vechi argumente iluministe de natură morală: ideea de păcat a fost inventată de preoţi pentru a-i domina pe păcătoşi, iar facilitatea purificării acestora prin ofrande şi penitenţe, pentru ca apoi să fie liberi a păcătui din nou, demonstrează caracterul imoral al religiei; mai mult chiar, ducând până la capăt această logică, mistica rusă a acreditat ideea că „păcatul este indispensabil pentru ca omul să se poată bucura de beatitudinea graţiei divine, deci în fond este o lucrare plăcută lui Dumnezeu"[3], ceea ce e totuna cu a acredita imoralitatea. În consecinţă, autorul se întreabă dacă nu cumva religiei i se supraapreciază necesitatea pentru umanitate şi dacă e înţelept ca aceasta să mai întemeieze pe ea cerinţele ei culturale.

Din perspectivă psihanalitică, Freud defineşte religia drept nevroza obsesională a umanităţii, prin analogie cu nevroza infantilă generată de complexul Oedip, ceea ce presupune, natural, nevoia de vindecare de această traumă psihică:

> [U]manitatea, ca tot, a trecut în dezvoltarea ei seculară prin stări analoage nevrozelor, şi poate chiar din aceleaşi motive, căci în timpurile ignoranţei şi slăbiciunii lor intelectuale au realizat

[1] *Ibid.*, p. 126.
[2] *Ibid.*, p. 128.
[3] *Ibid.*, p. 131.

doar prin forţe pur afective renunţările pulsionale indispensabile pentru convieţuirea umană. Rezultatele proceselor asemănătoare refulării care au avut loc în preistorie au impregnat cultura mult timp după aceea. Religia a fost nevroza obsesională a tuturor oamenilor, după cum nevroza copilului a luat fiinţă din complexul lui Oedip, din relaţia cu tatăl. După această prezentare era previzibil că îndepărtarea de religie trebuie să se desăvârşească printr-o neînduplecare fatală a procesului de creştere şi că acum ne aflăm chiar în mijlocul acestei faze de dezvoltare.[1]

În concluzia lucrării, „părintele psihanalizei" subliniază necesitatea despărţirii de religie, prin analogie cu nevoia vitală a dezintoxicării de un drog inoculat vreme îndelungată. Această decizie ar însemna trecerea de la starea infantilă la cea de maturitate, adică renunţarea la iluzii şi asumarea cu orice risc a luciditǎţii, ceea ce înseamnă o *„educaţie pentru realitate"*. El opune aşadar, în spirit iluminist, credinţa ştiinţei, declarându-şi încrederea totală în aceasta din urmă, chiar cu preţul uciderii tuturor iluziilor:

Dacă veţi continua spunând că omul nu se poate dezbăra deloc de consolarea iluziei religioase, că fără ea el nu ar putea suporta greutăţile vieţii, realitatea crudă, eu vă voi contrazice. Aceasta este valabil pentru omul căruia i-aţi injectat din copilărie otrava dulce – sau dulce-amară. Dar celălalt, care a fost crescut în luciditate? Poate că cel care nu suferă de nevroză nu mai are nevoie de nicio intoxicare ca să o calmeze. Desigur, apoi omul se va afla într-o situaţie dificilă, el va trebui să-şi recunoască întreaga neajutorare, nimicnicie în angrenajul vieţii; el nu mai este punctul central al creaţiei, nu mai este obiectul grijii tandre a bunei providenţe. În această ordine, el ar fi precum copilul care a părăsit casa tatălui său, în care îi era atât de cald şi comod. Dar nu este adevărat că infantilismul este menit să fie depăşit? Omul nu poate rămâne veşnic un copil, el trebuie să iasă în „viaţa duşmănoasă". Am putea numi aceasta „educaţie pentru realitate"; trebuie să vă arăt că unicul scop al scrierii mele este să vă atrag atenţia asupra necesităţii acestui progres?

[1] *Ibid.*, p. 135.

> Se pare că vă temeţi că el nu va rezista dificilei încercări? Atunci, lăsaţi-ne să sperăm mereu. Deja înseamnă ceva atunci când ştim că suntem îndrumaţi spre propriile noastre forţe. Apoi aflăm să le folosim corect. Omul nu este chiar fără niciun ajutor, ştiinţa lui l-a învăţat mult încă din vremea potopului şi puterea lui va creşte şi mai mult. Şi în ceea ce priveşte marile constrângeri ale destinului, împotriva cărora nu există niciun ajutor, el va învăţa să le suporte chiar cu resemnare. La ce îi foloseşte această iluzie a unei mari latifundii pe lună, din roadele căreia încă nimeni nu a văzut nimic? Ca un ţăran cinstit, el va şti să-şi lucreze terenul, ca să îl hrănească. Dacă va renunţa la aşteptări din partea lumii de dincolo şi-şi va concentra toate forţele eliberate astfel asupra vieţii mundane, el va reuşi probabil să facă viaţa suportabilă pentru toţi şi nimeni nu va mai fi oprimat de cultură. Apoi el va putea spune fără regrete, împreună cu unul dintre tovarăşii noştri întru necredinţă:
>
> Cerul îl lăsăm
> Îngerilor şi vrăbiilor.[1]

Într-un alt eseu, *Das Unbehagen in der Kultur* (*Disconfort în cultură*), publicat în 1930, Freud reia chestiunea iluziei religioase, punând-o din nou pe seama infantilismului omului comun, care nu îşi poate reprezenta providenţa „altfel decât în persoana unui tată măreţ slăvit"[2]. El numeşte religiile „deliruri în masă" asemănătoare celor ale paranoicului, care „corectează o parte a lumii care este pentru el dureroasă printr-o plăsmuire a dorinţei şi transpune în realitate acest delir"[3]; ele sunt menite să-i salveze pe oameni de nevroză individuală, însă promisiunea lor de fericire se dovedeşte de multe ori înşelătoare şi, pe deasupra, aceasta are ca preţ fatal libertatea de conştiinţă:

> Religia prejudiciază acest joc al alegerii şi adaptării, căci ea îşi impune calea spre obţinerea fericirii şi apărare împotriva suferinţei tuturor şi în acelaşi fel. Tehnica ei constă în a dispreţui valoarea vieţii şi a răsturna delirant tabloul lumii reale, ceea ce presupune intimidarea inteligenţei. Cu acest preţ, printr-o fixa-

1 *Ibid.*, p. 139.
2 *Idem, Disconfort în cultură, ibid.*, p. 156.
3 *Ibid.*, p. 161.

re violentă a unui infantilism psihic şi includerea într-un delir în masă, religia reuşeşte să-i scutească pe mulţi oameni de nevroza individuală. Dar nu mai mult; există [...] multe căi care pot duce la fericire, aşa cum este ea accesibilă omului, dar niciuna care conduce la succes sigur. Nici religia nu-şi poate ţine promisiunea. Dacă în cele din urmă credinciosul se vede nevoit să vorbească despre hotărârile de nepătruns ale lui Dumnezeu, el va fi de acord că îi rămâne, ca ultimă posibilitate de consolare şi sursă de plăcere în suferinţă, doar supunerea necondiţionată. Şi dacă este gata de aceasta, ar fi putut probabil să scutească ocolişul.[1]

Într-un alt eseu, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (*Moise şi religia monoteistă*), publicat în vremuri tulburi (1939), Freud reia ideea că religia „se reduce la o nevroză a umanităţii", exprimându-şi totodată, într-o notă introductivă, temerea că această idee ar putea atrage din partea Bisericii Catolice „cea mai puternică adversitate", care ar putea conduce chiar la „interzicerea activităţii psihanalitice"[2]. El afirmă mai departe că din momentul redactării lucrării *Totem und tabu* (1912), nu s-a mai îndoit că „fenomenele religioase pot fi înţelese numai după modelul simptomelor nevrotice ale individului, familiare nouă, anume ca reîntoarcere a unor procese uitate, importante în istoria primitivă a familiei umane, că ele îşi datorează caracterul constrângător chiar acestei origini şi deci acţionează asupra oamenilor datorită conţinutului lor de adevăr istoric"[3]. Freud analizează cauzele instalării monoteismului la evrei şi apoi în creştinism, emiţând mai întâi ipoteza că dominaţia faraonică ar putea explica naşterea ideii monoteiste prin afirmarea sentimentului compensatoriu de mândrie a „poporului ales"; iudaismul ar reprezenta, în opinia sa, „religia tatălui primitiv, de care se leagă speranţa de răsplată, de distincţie, în final de dominaţie mondială", această ultimă „fantasmă de dorinţă" supravieţuind la antisemiţi în credinţa în conspiraţia „înţelepţilor Sionului"[4]

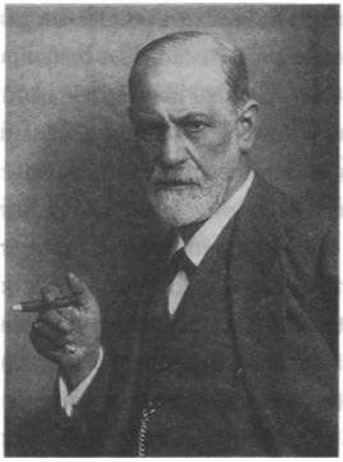
Pe de altă parte, iudaismul a introdus şi sentimentul de vinovăţie faţă de tatăl primordial pentru a explica neîmplinirea promisiunii

[1] *Ibid.*, p. 163.
[2] *Idem, Moise şi religia monoteistă, ibid.*, p. 386.
[3] *Ibid.*, p. 387.
[4] *Ibid.*, p. 406.

făcute „poporului ales", însă, după Freud, acest sentiment are de fapt cauze psihologice mai adânci. Autorul contrazice povestea biblică a lui Moise, susţinând că acesta a fost de fapt un nobil egiptean care a dorit să impună poporului evreu religia monoteistă a faraonului Amenhotep IV, urcat pe tron în 1375 î.e.n. şi domnitor timp de 17 ani, interval în care a impus cu forţa cultul zeului-soare Aton, schimbându-şi numele în Ikhnaton. Apropiat al faraonului şi adept convins al noii religii, Moise a fost nevoit să părăsească Egiptul după moartea acestuia, devenind profetul şi conducătorul „poporului ales", căruia i-a dăruit libertatea şi l-a călăuzit către „ţara sfântă". Totuşi, afirmă autorul, supuşii lui Moise s-au revoltat ulterior şi l-au ucis, unindu-se apoi cu un trib de adepţi ai zeului vulcanic Iahve, însă mai târziu şi-au regretat fapta, creând conceptul de Mesia în speranţa întoarcerii lui Moise, salvatorul evreilor; după Freud, aceştia ar fi moştenit de-a lungul generaţiilor sentimentul de vină faţă de uciderea lui Moise, care i-a îndemnat să întemeieze religia iudaică drept compensaţie. Astfel, iudaismul, la fel ca religiile primitive analizate de autor în eseul *Totem şi tabu*, s-a născut prin uciderea unui *pater familias*, act vinovat păstrat în memoria colectivă a evreilor sub forma „păcatului originar".

Pornind de la acest sentiment de culpabilitate existent, creştinismul a introdus, prin evreul roman Pavel din Tars, ideea „infracţiunii faţă de Dumnezeu" (formulată de acesta în fraza: „Suntem atât de nenorociţi pentru că l-am ucis pe Dumnezeu Tatăl"), care era de fapt, afirmă Freud, „crima îndreptată împotriva tatălui primitiv zeificat", ce trebuia ispăşită printr-o jertfă exemplară a unui fiu (tot Pavel va spune că: „Suntem izbăviţi de orice vină de când unul dintre noi şi-a jertfit viaţa pentru a ne scăpa de păcat"); aşadar, consideră autorul: „Un fiu al lui Dumnezeu s-a lăsat ucis, nevinovat, şi astfel a luat asupra sa vina tuturor. Trebuia să fie un fiu, căci era vorba despre crima săvârşită împotriva tatălui"[1]. Freud se întreabă cum s-a ajuns la acceptarea flagrantei contradicţii logice ca un nevinovat să ia asupra sa vina criminalului, lăsându-se el însuşi ucis. Răspunsul fusese formulat deja în *Totem şi tabu*: tatăl despotic primordial al hoardei primitive a fost răpus de fiii săi, care s-au coalizat împotriva lui pen-

[1] *Ibid.*, p. 407.



Sigmund Freud (1856-1939), portret realizat de Max Halberstadt

Bertrand Russell (1872-1970)

tru a prelua puterea, iar „Mântuitorul" – adaugă Freud acum – a fost un urmaş sau o reîncarnare a conducătorului acestora; dacă un astfel de conducător nu a existat de fapt, atunci Hristos este „moştenitorul unei fantasme de dorinţă rămasă neîmplinită", iar dacă a existat, atunci el reprezintă o reîntoarcere a unei „realităţi uitate"[1]. Semnificaţia psihologică a învierii lui, susţine autorul, e o „întoarcere a refulatului", Iisus fiind arătat ca „Moise înviat şi, în spatele lui, o reîntoarcere a tatălui hoardei primitive; ca fiu, el era împins în locul tatălui"[2]. Astfel, pornit de la o „religie a tatălui", creştinismul a devenit o „religie a fiului", care „nu a scăpat de fatalitatea de a trebui să îl înlăture pe tată"[3].

Dincolo de această explicaţie neverificată istoric (şi considerată îndeobşte pur fantezistă) a apariţiei religiilor, deconstrucţia psihanalitică a credinţelor religioase întreprinsă de Freud a însemnat un mare pas înainte în înţelegerea lor raţională ca fenomene psihice (psihopatologice, după Freud) generate nu de cauze supranaturale, ci pur naturale.

1 *Ibid.*, p. 408.
2 *Ibid.*, p. 409.
3 *Ibid.*, p. 440.

Un alt filosof celebru pentru critica sa la adresa religiei din perspectiva unui agnosticism de inspiraţie pozitivistă a fost britanicul **Bertrand Russell** (1872-1970). Avocat impavid al libertăţii de gândire, pe urmele lui John Stuart Mill, el a dus o activitate neobosită de afirmare a acesteia în împrejurări ostile, fiind recompensat în 1950 cu premiul Nobel pentru literatură, dar şi sancţionat în diferite moduri şi în varii împrejurări pentru ideile sale eretice (notorii au rămas încarcerările pentru activitatea sa pacifistă din timpul Primului Război Mondial şi pentru protestul antinuclear din 1961, precum şi campania de denigrare a filosofului organizată de reprezentanţi ai fanatismului religios în presa new-yorkeză, în 1940, în urma invitaţiei de a ţine cursuri la City College, campanie ce a culminat cu un proces soldat cu revocarea sa pe motiv că ar fi fost „nepotrivit din punct de vedere moral"). Necesitatea imperioasă a gândirii libere şi, implicit, a despărţirii de religie a fost afirmată de filosof în mai multe conferinţe şi eseuri publicate de-a lungul anilor, spre exemplu, în *Free Thought and Official Propaganda* (*Gândirea liberă şi propaganda oficială*), carte apărută în 1922, în care autorul îşi declară de la început ireligiozitatea şi lipsa de încredere în valoarea morală a religiei, pe care o consideră a aparţine stadiului de copilărie a raţiunii şi o condamnă în primul rând pentru că s-a opus întotdeauna gândirii libere:

> Eu însumi nu aparţin niciuneia dintre religiile cunoscute şi sper că toate credinţele religioase vor dispărea cu timpul. Şi nu cred că punând în cumpănă bunele şi relele, credinţa religioasă a fost o forţă a binelui. Deşi sunt gata să admit că în anumite timpuri şi locuri a avut anumite efecte bune, consider că ea aparţine copilăriei raţiunii umane şi unui stadiu de dezvoltare pe care în prezent suntem pe cale să-l depăşim.[1]

Filosoful englez consideră nefirească existenţa încă, în Anglia, a unor legi penale împotriva blasfemiei, fapt ce demonstrează absenţa deocamdată a libertăţii de gândire; or, într-un astfel de climat, opiniile sancţionate penal devin pentru majoritatea oamenilor „atât

[1] Bertrand Russell, *Eseuri sceptice*, cu o prefaţă de John Gray, trad. de S.G. Drăgan, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2015, pp. 154-155.

de monstruoase şi de imorale, încât consideră că nu trebuie să li se aplice principiul general al toleranţei", ceea ce demonstrează acelaşi mod de gândire care „a făcut odinioară posibile torturile Inchiziţiei"[1]. El însuşi victimă a intoleranţei, după cum ţine să menţioneze, Russell opune acestui mod de gândire dogmatic scepticismul, definit ca „o stare de îndoială raţională" în opoziţie cu „certitudinea iraţională"[2], singura atitudine intelectuală favorabilă progresului; în opinia sa, pentru a ajunge la un climat intelectual de normalitate este nevoie de un sistem educaţional care să încurajeze libera opinie şi refuzul dogmelor de orice fel, scopul educaţiei trebuind să fie „acela de a-i vindeca pe oameni de deprinderea de a accepta ca adevărate propoziţii pentru care nu există dovezi"[3]. Aceasta, însă, este însăşi definiţia mentalităţii ştiinţifice, considerată de autor a fi singura „capabilă să regenereze omenirea şi să furnizeze soluţii la toate nevoile şi dificultăţile noastre"[4].

Un fel de catehism ateist este *What I Believe* (*Credinţele mele*), text tipărit sub formă de broşură în 1925, în care Russell, pornind de la intenţia de a analiza locul fiinţei umane în univers şi posibilităţile sale de a ajunge la cel mai bun mod de viaţă, ajunge inevitabil la chestiunea religiei. El notează că dogmele centrale ale creştinismului, Dumnezeu şi nemurirea, „nu-şi află niciun suport în ştiinţă" şi nu sunt nici măcar universale, lipsind, de pildă, din budism, iar credinţa în ele se datorează unei iluzii plăcute; Dumnezeul creştin poate exista în aceeaşi măsură în care pot exista şi zeii Olimpului, ai Egiptului antic sau ai Babilonului, căci nicio ipoteză nu este mai plauzibilă decât alta şi, întrucât nu poate fi demonstrată, nu merită a fi luată în considerare[5]. În consens cu Epicur, filosoful englez afirmă că teama de moarte, exploatată de creştinism prin dogma vieţii viitoare, este absolut nedemnă şi că omul poate fi fericit chiar în pofida efemerităţii sale:

1 *Ibid.*, p. 159.
2 *Ibid.*, p. 162.
3 *Ibid.*, p. 175.
4 *Ibid.*, p. 176.
5 B. Russell, *Credinţele mele*, trad. S.G. Drăgan, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2014, pp. 27, 28.

> Dat fiind că-şi are obârşia într-un sentiment de groază, religia a conferit demnitate anumitor genuri de frică, făcându-i pe oameni să nu le considere dezonorante. Prin asta a adus un mare deserviciu omenirii, pentru că orice frică e un lucru rău. Eu cred că după moarte voi putrezi şi nimic din eul meu nu va supravieţui. Nu sunt tânăr şi iubesc viaţa. Dar mi-ar fi ruşine să tremur de frică la gândul anihilării. Fericirea nu este mai puţin veritabilă pentru că în mod inevitabil va lua sfârşit, după cum gândirea şi iubirea nu-şi pierd valoarea pentru că nu vor dăinui în veci.[1]

O maximă fundamentală a lui Bertrand Russell, ce sintetizează crezul său moral, e: *Viaţa demnă de trăit este cea inspirată de iubire şi călăuzită de cunoaştere*[2]. Pornind de la acest dublu deziderat, el respinge atât idealul ascetic al sfântului, cât şi pe cel al înţeleptului rupt de viaţa socială, niciunul dintre aceştia nefiind, în opinia sa, o fiinţă umană desăvârşită, căci omul este prin definiţie o fiinţă socială; aceste existenţe sunt aşadar fatalmente incomplete şi nu pot fi luate ca model. Totodată, el respinge morala creştină, pentru care virtutea înseamnă „supunere faţă de voia lui Dumnezeu", considerând-o iarăşi degradantă întrucât nu reflectă altceva decât „concepţia unor oameni supuşi unui despotism străin"[3].

Un text ateist şi mai incitant al lui Russell este *Why I am not a Christian* (*De ce nu sunt creştin*), conferinţă ţinută la 6 martie 1927, la primăria Battersea, sub auspiciile filialei sud-londoneze a *Societăţii laice naţionale*. Premisa formulată de autor într-un preambul este de a demonstra două lucruri esenţiale: de ce nu crede în Dumnezeu şi în nemurire şi, al doilea, de ce nu îl consideră pe Hristos drept cel mai bun şi mai înţelept dintre oameni. În ceea ce priveşte problema existenţei lui Dumnezeu, filosoful analizează argumentele raţionale formulate de Biserica Catolică: argumentul „cauzei prime", argumentul „legii naturii", argumentul „conceperii", argumentele morale ale divinităţii şi argumentul „remedierii nedreptăţii". Primul argument, potrivit căruia lumea trebuie să aibă o „cauză primă", aşa

[1] *Ibid.*, p. 33.
[2] *Ibid.*, p. 37.
[3] *Ibid.*, p. 64.

cum toate lucrurile au o cauză, e combătut logic astfel: „Dacă totul trebuie să aibă o cauză, atunci şi Dumnezeu trebuie să aibă o cauză. Dacă există ceva fără o cauză, acest lucru este valabil atât pentru Dumnezeu, cât şi pentru lume, şi atunci argumentul este fals"[1]. Russell sugerează că lumea s-ar putea să nu aibă început şi sfârşit şi că ideea că toate lucrurile trebuie să aibă un început se datorează în fond „sărăciei de care suferă imaginaţia noastră"[2].

Despre cel de al doilea argument, al „legii naturii" (ideea că aceasta trebuie să aibă un autor), Russell afirmă că a fost la modă în secolul al XVIII-lea mai ales datorită lui Newton şi a cosmogoniei lui (ideea că mişcarea planetelor se face la porunca lui Dumnezeu), însă aceasta s-a născut din confuzia legilor naturii cu cele umane: cele dintâi reprezintă „comenzi indicând anumite moduri de comportare, pe care le accepţi sau nu, în timp ce legile naturale sunt descrieri ale acestei comportări", aşadar nu se poate pretinde că sunt dirijate, căci în caz contrar se iscă întrebarea: „De ce a inventat Dumnezeu aceste legi şi nu altele?" Dacă hotărârea sa a fost arbitrară înseamnă că nu există o raţiune în aceste legi, iar dacă, dimpotrivă, Dumnezeu a hotărât cele mai bune legi posibile înseamnă că el însuşi se supune lor, însă această postură de intermediar nu-l avantajează deloc; în concluzie, se poate afirma că există „o lege exterioară şi anterioară edictelor divine, şi Dumnezeu nu slujeşte scopului nostru pentru că el nu este legislatorul suprem"[3].

În privinţa celui de al treilea argument, al „conceperii" sau al proiectului (ideea că totul în lume a fost conceput sau proiectat astfel încât oamenii să poată trăi în ea), filosoful englez afirmă că „se pretează foarte bine la parodie", citându-l pe Voltaire, care îl ridiculizase astfel: „Nasul ar fi fost astfel conceput încât să fie un bun suport al ochelarilor"[4]. Pe de altă parte, continuă Russell, acest argument a fost desfiinţat definitiv de teoria darwiniană a adaptării naturale a fiinţelor la mediul în care trăiesc.

---

1 *De ce nu sînt creştin*, trad. de Mihaela Iacob, prefaţă şi tabel cronologic de Petru Berar, Ed. Minerva, Bucureşti, 1980, p. 16.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 18.

4 *Ibid.*, p. 19.

În ceea ce priveşte argumentele morale ale divinităţii, autorul susţine că binele şi răul există independent de voinţa acesteia, căci divinitatea nu poate voi decât binele, iar argumentul kantian că „n-ar exista nici bine nici rău dacă n-ar exista Dumnezeu" nu are nici el logică, căci dacă binele şi răul ar fi fost decretate de acesta înseamnă că „Dumnezeu însuşi nu cunoaşte diferenţa dintre bine şi rău şi afirmaţia că Dumnezeu este bun nu mai are niciun sens"[1]. În fine, argumentul „remedierii nedreptăţii", conform căruia „existenţa lui Dumnezeu e necesară pentru că aduce dreptatea în lume", este, în opinia lui Russell, foarte ciudat, căci, după cum poate observa oricine, există nedreptate pretutindeni. În concluzie, Russell se arată sceptic în privinţa convingerii credincioşilor prin astfel de raţionamente logice, căci cea mai mare parte a oamenilor cred în Dumnezeu pentru că aşa au fost învăţaţi de mici copii, iar în al doilea rând, pentru că aceasta le dă un sentiment de siguranţă, „că există un frate mai mare care are grijă de tine"[2].

Filosoful analizează în continuare caracterul lui Hristos aşa cum e înfăţişat în evanghelii, lăsând la o parte chestiunea existenţei sale istorice, la rândul ei problematică întrucât nu există dovezi concludente. El consideră că „o carenţă foarte gravă" în profilul moral al lui Hristos era credinţa sa în iad, căci nu e firesc ca o persoană cu calităţi profund umane să creadă în pedeapsa veşnică; după cum se poate constata, această credinţă a provocat multă suferinţă în lume, de care Hristos poate fi considerat principalul responsabil:

> Trebuie să recunosc că eu consider toată această doctrină a focului iadului ca pedeapsă pentru păcat o doctrină a cruzimii. Este o doctrină care a adus cruzimea în lume şi a dat lumii generaţii întregi de oameni torturaţi; iar Hristos cel din Evanghelie, dacă a fost într-adevăr aşa cum a fost reprezentat de cronicarii săi, trebuie considerat de bună seamă în parte răspunzător de aceasta.[3]

1 *Ibid.*, p. 21.
2 *Ibid.*, p. 22.
3 *Ibid.*, p. 27.

Hristos e condamnat şi pentru trimiterea dracilor în porci, care s-au înecat apoi în mare, precum şi pentru uscarea smochinului care nu i-a dat roade, concluzia filosofului în privinţa modelului intelectual şi moral oferit de acesta fiind negativă: „Nu pot să admit că în materie de înţelepciune sau în materie de virtute Hristos este la înălţimea altor oameni cunoscuţi din istorie"[1].

Russell constată că, în general, religia nu a stabilit principii etice ferme, ci dimpotrivă, i-a făcut pe oameni mai ticăloşi, evocând epocile de credinţă din trecut, când „a existat Inchiziţia cu torturile ei, milioane de femei au fost arse ca vrăjitoare şi s-au practicat toate modurile posibile de cruzime pe diverse categorii de oameni, în numele religiei"; aşadar, „cu cât vremurile sunt mai intens religioase şi credinţele dogmatice mai puternice, se constată o mai mare cruzime şi o stare de lucruri mai proastă"; pe de altă parte, progresul moral a avut întotdeauna în Biserică principalul său duşman:

> Veţi constata, dacă veţi arunca o privire asupra istoriei, că cel mai mic câştig pe calea înnobilării sentimentelor umane, orice îmbunătăţire adusă dreptului penal, orice pas înainte spre aplicarea unui tratament mai bun celor de culoare, şi orice iniţiativă de reducere a sclaviei, într-un cuvânt orice progres moral petrecut în lume a fost combătut cu consecvenţă de organizaţiile bisericeşti de pretutindeni. Pot afirma cu toată convingerea că religia creştină, aşa cum este organizată în bisericile ei, a fost şi este încă principalul duşman al progresului moral în lume.[2]

Şi Russell e de părere că religia are la bază teama (de necunoscut, de eşec, de moarte), care la rândul ei este „mama cruzimii", astfel încât „nu este de mirare că religia şi cruzimea merg mână în mână"[3]. Teama este generată de ignoranţă şi are ca antidot ştiinţa, sursa progresului uman şi, la urma urmei, reţeta însăşi a fericirii terestre, căci: „Ştiinţa ne poate învăţa [...] să nu mai căutăm protecţie imaginară, să nu mai inventăm aliaţi în cer ci, mai curând, să

1 *Ibid.*
Ibid., pp. 28-29.
Ibid., p. 30.

încercăm prin propriile noastre eforturi aici, pe pământ, să facem din lumea aceasta un loc potrivit pentru a trăi, un altul decât cel conceput de biserică în atâtea secole"[1]. Într-un capitol concluziv intitulat „Ce avem de făcut", filosoful afirmă necesitatea eliberării definitive de religie, pe care din nou o consideră absolut înjositoare pentru ființa umană:

> Vrem să stăm pe propriile noastre picioare și să privim lumea drept și cinstit – faptele ei bune și rele, frumusețile și urâțenia ei; să vedem lumea așa cum este și să nu ne temem de ea. Să cucerim lumea prin inteligență și nu prin supunere umilă în fața teroarei pe care o degajă. Dumnezeu este o concepție derivată din vechile despotisme orientale. Este o concepție înjositoare pentru omul liber. Toți cei ce se umilesc în biserică declarându-se păcătoși mizerabili și așa mai departe sunt vrednici de tot disprețul și nu niște ființe umane care se respectă. Trebuie să ne îndreptăm spinarea și să privim lumea cinstit în față. Trebuie să facem totul ca lumea să fie mai bună și dacă nu vom reuși pe măsura dorințelor noastre, oricum va fi mai bună față de ceea ce au reușit să facă alții în atâtea veacuri. O lume mai bună are nevoie de cunoștințe, bunăvoință și curaj; nu de regrete duioase după trecut sau de constrângerea gândirii libere prin cuvinte folosite cu mult timp în urmă de niște ignoranți. Are nevoie de idei îndrăznețe și de o gândire liberă, de încredere în viitor, nu de suspine după un trecut apus și care, sperăm, va fi depășit de viitorul pe care inteligența noastră îl poate crea.[2]

Într-o altă conferință cu titlul *Has Religion Made Useful Contributions to Civilization?* (*A adus religia reale contribuții la civilizație?*), ținută la aceeași dată și publicată în 1930, Russell afirmă că opinia sa despre religie coincide cu cea a lui Lucretius, și anume că „religia este o boală născută din frică și un izvor de nespusă suferință pentru ființa umană"[3]. El susține că singurele contribuții ale religiei la dezvoltarea civilizației au fost alcătuirea calendarului și prevede-

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, pp. 30-31.
[3] *Ibid.*, p. 32.

rea eclipselor, în rest ea opunându-se progresului moral şi intelectual: astfel, de pildă, Biserica Catolică a fost „adversara lui Galilei, Darwin, Freud, iar când a avut mai multă autoritate se opunea oricărei activităţi intelectuale" (este invocat ca argument cazul papei Grigore cel Mare, care a interzis unui episcop să le predea gramatica unor prieteni); din punct de vedere moral, Biserica „s-a opus deposedării familiei regale din Germania de pământuri, abolirii sclaviei şi oricărei mişcări pentru dreptate economică"[1]; totodată, ea a disprețuit femeia, considerând-o drept „o seducătoare" şi „o instigatoare a poftelor trupeşti" şi declarând sexualitatea drept „indecentă şi ridicolă în sine"[2].

În continuare, autorul formulează obiecţiile sale majore împotriva religiei, având în vedere cele două aspecte invocate, cel intelectual şi cel moral: „Obiecţia intelectuală ar fi că nu avem motive să considerăm religia adevărată; obiecţia morală, că preceptele religioase au fost formulate într-o epocă când oamenii erau, în general, mai cruzi şi ca atare conţin barbarii care în mod normal ar fi trebuit să dispară din conştiinţa morală a epocii"[3]. Analizând din nou dogma creştină a sufletului nemuritor, el susţine că „a avut consecinţe dezastruoase asupra moralei", la fel cum distincţia metafizică corp-suflet „a avut repercusiuni la fel de dezastruoase în filosofie"[4]. Russell mai condamnă moral religia şi pentru că ar încuraja trei porniri negative: teama (de moarte, de Dumnezeu, de osânda veşnică etc.), ura (faţă de necredincioşi, necreştini, eretici etc.) şi îngâmfarea (ideea superiorităţii credinţei proprii), dându-le „o mască de respectabilitate"; în consecinţă, considerând că aceste patimi provoacă multă suferinţă umană, el decretează religia drept „o forţă a răului"[5]. În opinia sa, religia se opune ireductibil fericirii umane, ceea ce înseamnă că ea ar trebui inevitabil desfiinţată:

1 *Ibid.*, p. 34.
2 *Ibid.*, p. 36.
3 *Ibid.*, p. 37.
4 *Ibid.*, p. 42.
5 *Ibid.*, p. 49.

> Cunoaştem căile de acces spre fericirea universală; impedimentul principal rămân învăţăturile religiei. Religia împiedică copiii să beneficieze de o educaţie raţională, religia ne împiedică să înlăturăm principalele cauze ale războaielor, religia ne împiedică să militäm pentru instaurarea unor principii etice de cooperare ştiinţifică în locul fioroaselor doctrine ale păcatului şi pedepsei.
>
> Poate că omenirea se află în pragul vârstei ei de aur, dar în acest caz e necesar mai întâi să ucidem balaurul care păzeşte uşa, iar acest balaur este religia.[1]

Un alt text cu titlul *Do We Survive Death?* (*Supravieţuim morţii?*), publicat în 1936 în volumul colectiv *The Mysteries of Life and Death* (*Misterele vieţii şi ale morţii*), se ocupă de chestiunea sufletului, infirmând desigur ideea existenţei unei entităţi cu acest nume, separată de gândurile, sentimentele şi acţiunile umane. În realitate, consideră filosoful, tot ce alcătuieşte o persoană „se constituie dintr-o serie de experienţe asociate în memorie şi prin unele analogii de tipul pe care îl numim deprindere"[2]. Aşadar, dacă o persoană ar supravieţui într-adevăr morţii, ar însemna ca toate amintirile şi deprinderile care o alcătuiesc să continue să se manifeste într-un alt context de împrejurări, ceea ce e o imposibilitate, dat fiind că toate aceste amintiri şi deprinderi sunt legate de structura creierului, care se descompune prin moarte, împreună cu toată memoria sa. Dovezi peremptorii că spiritul nu poate supravieţui distrugerii totale a structurii creierului în urma morţii le oferă cazurile patologice: de pildă, leziunile pe creier pot duce la pierderea memoriei, encefalita letargică poate transforma un om virtuos într-un om vicios, lipsa de iod poate transforma un copil inteligent într-un idiot etc. În concluzie, afirmă Russell, credinţa în viaţa viitoare este determinată nu de argumente raţionale, ci de sentimente, al căror temei filosoful ţine să-l dărâme, infirmând mai întâi ideea unei morale absolute, transcendente:

[1] *Ibid.*, p. 52.
[2] *Ibid.*, p. 91.

> S-a dovedit, totuşi, că atât cât putem afla, Natura este indiferentă la valorile noastre şi nu poate fi înţeleasă decât renunţând la ideea de bine şi rău. Poate că universul are un scop, dar nimic din ceea ce ştim nu demonstrează că în acest caz el coincide cât de cât cu al nostru.

Ceea ce credem sau gândim pe tema binelui şi răului reprezintă, ca tot ceea ce ne defineşte, un proces natural născut în lupta pentru existenţă şi nu are origine divină sau supranaturală.[1]

În al doilea rând, filosoful recuză ideea unui creator al lumii bun şi înţelept, trecând în revistă flagelurile motivate de idei morale/religioase din istoria omenirii, care fac mai plauzibilă ipoteza întâmplării decât cea a unui proiect inteligent în mersul lucrurilor:

> Să ne gândim la lunga istorie a faptelor inspirate de fervoarea morală: sacrificii umane, persecuţii ale ereticilor, vânători de vrăjitoare, pogromuri, ajungând până la exterminarea totală cu gaze toxice [...]. Sunt oare aceste monstruozităţi şi doctrinele etice care le promovează dovada existenţei unui creator inteligent? Şi dorim, într-adevăr, ca oamenii care le practică să aibă viaţă veşnică? Lumea în care trăim poate fi interpretată ca rezultat al harababurii şi al întâmplării; dar dacă este produsul unui scop deliberat, acesta nu putea fi decât al unui duşman. În ceea ce mă priveşte, ipoteza întâmplării mi se pare mai puţin dureroasă şi mai plauzibilă.[2]

Russell a continuat să fie preocupat de chestiunea raportului negativ dintre religie şi morală, scriind în 1952 un eseu chiar cu acest titlu, în care consideră că cele mai importante virtuţi ale omului sunt bunătatea şi inteligenţa, care, în loc de a fi încurajate, sunt inevitabil inhibate de prejudecăţile religioase şi de dogmele de orice fel: „Inteligenţa este stânjenită de crezuri indiferent de natura lor, iar bunătatea este inhibată de credinţa în păcat şi pedeapsă."[3] În consecinţă, filosoful crede că declinul credinţelor religioase nu poate fi decât benefic pentru omenire, invocând drept argument relaţia intrinsecă dintre re-

1 *Ibid.*, pp. 93-94.
2 *Ibid.*, p. 95.
3 *Ibid.*, p. 182.

ligie şi totalitarism (credinţa în dogme religioase ar fi făcut posibilă acceptarea „noilor sisteme dogmatice", adică a ideologiilor totalitare):

> Eu nu-mi închipui că declinul unei credinţe religioase poate avea efecte negative. Admit fără a sta pe gânduri că noile sisteme dogmatice, ca cele naziste, sunt şi mai rele decât vechile sisteme, dar ele nu ar fi ajuns să pună stăpânire pe mintea oamenilor dacă în tinereţe nu li s-ar fi insuflat deprinderile dogmatice ale dreptei credinţe. Lumea nu are nevoie de dogme, ci de o atitudine ştiinţifică investigatoare, alături de convingerea că torturarea a milioane de oameni nu este un lucru dezirabil, indiferent dacă este impusă de o zeitate imaginată după chipul şi asemănarea credinciosului.[1]

În 1954, filosoful englez a publicat în ziarul *Dagens Nyheter* din Stockholm un alt text antireligios intitulat *Poate religia să ne scape de necazuri?* în care, pornind de la constatarea întoarcerii omenirii la creştinism după repudierea acestuia de către Hitler, ca soluţie la problemele internaţionale, consideră că aceasta este „o iluzie totală născută din teroare", căci morala de fapt nu depinde (şi nici nu trebuie să depindă) de religie. Russell afirmă că, atunci când oamenii încep să se îndoiască de teologia oficială, aceasta începe să fie „sprijinită prin mijloace odioase şi vătămătoare", invocând ca argument persecuţia ereticilor de-a lungul secolelor, transformată ulterior într-un sistem de educaţie bazat pe mijloace de îndoctrinare coercitive, ceea ce conduce la concluzia că „orice sistem moral bazat pe teologie devine o unealtă prin care deţinătorii puterii îşi păstrează autoritatea şi distrug orice vigoare intelectuală la tineri"[2]. Autorul afirmă în consecinţă că orice credinţă, atunci când este susţinută oficial din alte raţiuni decât cea a adevărului, devine inevitabil exclusivistă, opunându-se ireductibil libertăţii de gândire, ceea ce nu poate avea decât efecte nefaste asupra vieţii sociale:

> În clipa în care o credinţă, indiferent care, este considerată importantă din alt motiv decât al adevărului ei, o întreagă armată de rele vor răsări ca din pământ. Descurajarea întrebărilor des-

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 174.

pre care am vorbit mai înainte este o primă dintre rele, dar, în mod sigur, îi urmează şi altele. Poziţiile cheie vor fi la cheremul celui conformist. Datele istorice vor fi falsificate, dacă vor pune sub semnul îndoielii opiniile admise. Mai curând sau mai târziu, nonconformismul va ajunge să fie considerat o crimă, împotriva căreia singurul remediu este rugul, detractarea sau lagărul de concentrare. Pot să-i respect pe cei care arată că religia este adevărată şi de aceea trebuie crezută, dar nu pot decât să simt un profund dispreţ moral pentru cei care afirmă că religia trebuie crezută pentru că este folositoare şi că a te întreba dacă este adevărată înseamnă o pierdere de timp.[1]

Autorul combate opinia că religia creştină comportă o moralitate superioară celei propovăduite de alte religii, afirmând chiar că e imposibil ca un om onest şi bine documentat să susţină aşa ceva. În realitate, creştinismul a avut de-a lungul istoriei, în raport cu alte religii, precum budismul sau islamismul, „o înclinaţie mai pronunţată spre persecuţii", iar în epoca modernă creştinii „s-au făcut apărători ai ticăloşiei" nu numai atunci când victime erau evreii (sunt invocate pogromurile şi afacerea Dreyfus, dar şi atrocităţile din Congo sub guvernarea belgiană a regelui Leopold, cărora li s-a pus capăt nu datorită intervenţiei Bisericii, ci a liber-cugetătorilor), aşadar, conchide autorul: „Afirmaţia că religia creştină a exercitat o influenţă morală înălţătoare poate sta în picioare cu condiţia unei ignorări totale sau a falsificării mărturiilor istorice"[2]. Un alt argument adus în discuţie este Primul Război Mondial, care „a fost total creştin la origine" dat fiind că cei trei împăraţi care l-au declanşat „erau evlavioşi, la fel ca şi cei mai războinici dintre membrii cabinetului britanic", iar cei mai înverşunaţi antirăzboinici au fost, pretutindeni în Europa, socialiştii, care erau anticreştini, sau atei notorii ca John Morley, în Anglia. În concluzie, Russell reiterează ideea că religia nu este o soluţie pentru problemele morale, aceasta trebuind căutată, dimpotrivă, în raţiune, în cultivarea gândirii libere şi a toleranţei universale:

1 *Ibid.*, pp. 174-175.
2 *Ibid.*, pp. 178-179.

> Nu într-o înviere a fanatismului şi bigotismului în Occident trebuie să căutăm soluţia fericită. O asemenea reînviere, dacă va avea loc, ar însemna numai ca însuşirile urâte să devină universale. Lumea are nevoie de raţiune, de toleranţă şi de realizarea unei interdependenţe a membrilor familiei comune. Această interdependenţă a sporit enorm datorită invenţiilor moderne şi argumentele, pur lumeşti, pentru o atitudine mai îngăduitoare faţă de semenii noştri au căpătat mai multă forţă decât aveau înainte. Aceste consideraţii să facă obiectul atenţiei noastre şi să nu ne întoarcem spre mituri obscurantiste. Inteligenţa, am putea spune, este de vină pentru necazurile noastre, dar nu lipsa ei ne va scoate din impas. Numai o inteligenţă şi mai mare, şi mai înţeleaptă poate face lumea mai fericită.[1]

Cel mai strălucit student al lui Bertrand Russell la universitatea din Cambridge, austriacul **Ludwig Wittgenstein** (1889-1951), s-a arătat la rândul său preocupat de problema religioasă (pe care a analizat-o exclusiv din punct de vedere logic), evoluând de la o atitudine pozitivă în tinereţe la agnosticism şi respingerea religiilor oficiale. În 1938, Wittgenstein a ţinut la Cambridge, în stilul eliptic şi sincopat caracteristic scriiturii sale, o serie de cursuri despre credinţa religioasă, relevante în privinţa scepticismului său vizavi de dogmele instituite. Deşi acestea s-au păstrat doar prin intermediul stenografiilor studenţilor săi, traseul specific gândirii filosofului se dovedeşte neabătut. Prima lecţie se deschide cu două exemple de credinţă religioasă denumită de lector „grotescă" întrucât contrazice flagrant logica:

> Un general austriac a spus cuiva: „Am să mă gândesc la tine după moartea mea, dacă acest lucru va fi posibil". Ne putem închipui un grup de oameni care ar găsi această afirmaţie grotescă şi altul care nu ar găsi-o astfel.

[1] *Ibid.*, pp. 180-181.

(În timpul războiului, Wittgenstein a văzut transportându-se pâine sfinţită în vase de oţet aromat. Acest lucru l-a izbit ca fiind grotesc.)[1]

Faţă de primul fapt, lectorul îşi „suspendă judecata", lăsându-ne totuşi să inferăm din comparaţia cu al doilea că şi el se situează în tabăra celor care ar găsi afirmaţia generalului „grotească". Totuşi, în exemplele următoare, el arată că între modul de a gândi propriu credinciosului şi cel raţional, propriu logicii carteziene, nu există nicio legătură, fiecare având de fapt la bază un cu totul alt mecanism: primul se sprijină pe dogme nedemonstrabile dar luate drept adevăruri absolute, al doilea exclusiv pe dovezi empirice şi pe relaţii necesare. Această incompatibilitate funciară face abuzivă condamnarea fiecăruia dintre aceste moduri de gândire de către celălalt, întrucât „temeiurile" lor sunt fundamental diferite:

În cazul în care mă întrebi dacă cred sau nu într-o „Zi a Judecăţii", în sensul în care oamenii religioşi au această credinţă, n-aş spune: „Nu. Nu cred că se va întâmpla aşa ceva". Mi s-ar părea o sminteală să spun acest lucru.

Iar apoi dau o explicaţie: „nu cred în...", dar în acest caz omul cu convingeri religioase nu crede niciodată ceea ce descriu eu.

Nu o pot spune. Nu-l pot contrazice.

Într-un anumit sens, înţeleg tot ce spune el – cuvintele „Dumnezeu", „despărţit" etc. Înţeleg. Aş putea spune: „Nu cred în asta", iar acest lucru ar fi adevărat, însemnând că nu am aceste gânduri şi nimic din ceea ce ţine de ele. Dar nu că aş putea contrazice lucrul acesta.

S-ar putea spune: „Ei bine, dacă nu-l poţi contrazice, aceasta înseamnă că nu-l înţelegi. Dacă-l înţelegeai, ai fi putut". Din nou însă aceasta este o limbă păsărească pentru mine. Tehnica mea normală de vorbire mă părăseşte aici. Nu ştiu dacă să zic că ei se înţeleg unul pe altul ori nu.

[1] Ludwig Wittgenstein, *Lecţii despre credinţa religioasă*, în *Lecţii şi convorbiri despre estetică, psihologie şi credinţa religioasă*, trad. de Mircea Flonta şi Adrian-Paul Iliescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 111.

> Această controversă arată cu totul altfel decât o controversă normală. Temeiurile sunt cu totul altfel în comparaţie cu temeiurile normale.[1]

Însă chestiunea „temeiurilor", avertizează mai departe Wittgenstein, nu e singura problemă a controversei, căci chiar dacă s-ar găsi până la urmă dovezi în favoarea credinţei religioase în cauză, modul de reflecţie care o defineşte (pe bază de „miracole" şi de „taine", care fac ca orice lucru ilogic/abnorm să devină cu putinţă) rămâne cu totul străin celuilalt: „Cum s-ar zice, credinţa formulată pe baza dovezilor poate fi doar rezultatul final – în care o mulţime de feluri de a gândi şi de a acţiona se cristalizează şi se reunesc"[2]. Aceasta înseamnă că, în orice controversă religioasă, cel care şi-ar exprima scepticismul în privinţa adevărului în care crede celălalt s-ar situa într-un sistem de gândire cu totul diferit, aşadar controversa ar deveni perfect futilă. Cazul cel mai cunoscut e, fireşte, cel al creştinismului, care, afirmă Wittgenstein, „nu se fundamentează pe o bază istorică în sensul că credinţa comună cu privire la fundamente istorice i-ar putea servi drept fundament"; aici apare o credinţă în anumite fapte istorice ce diferă de credinţa în fapte istorice obişnuite, ba mai mult, aceste fapte nu sunt tratate „ca propoziţii istorice, empirice", faţă de care se pot exprima îndoieli, ci ca adevăruri incontestabile, căci: „Oamenii credincioşi nu pun în aplicare îndoiala pe care ar aplica-o în mod obişnuit oricărei propoziţii istorice"[3]. Greşeala acestora, în opinia autorului, nu rezidă în modul lor de gândire propriu-zis, ci în confuzia acestuia cu celălalt mod de gândire, propriu cunoaşterii raţionale, ceea ce înseamnă a face din credinţă „o chestiune a ştiinţei", adică a aplica într-un anume „joc de limbaj" regulile proprii altui „joc de limbaj"; despre aceşti oameni nu se poate spune că sunt „neraţionali", ci că „nu sunt raţionali", adică modul lor de gândire este diferit de cel raţional, iar atunci când îl fac să pară raţional ei devin, inevitabil, „groteşti"[4].

1 *Ibid.*, p. 117.
Ibid.
Ibid., p. 119.
Ibid., p. 120.

În partea a doua a cursului despre credinţă, Wittgenstein analizează semnificaţia cuvântului „Dumnezeu", arătând în primul rând că, deşi „face parte dintre cuvintele învăţate cel mai devreme", imaginea pe care o evocă nu produce acelaşi efect ca „portretele mătuşilor", de pildă, întrucât nu ni s-a arătat niciodată obiectul înfăţişat de imagine. Cuvântul este folosit cu sensul de persoană care „vede", „răsplăteşte" etc., însă înţelesul său exact, precum şi chestiunea existenţei sale nu pot fi elucidate raţional:

> „Odată ce ţi s-au arătat toate acestea, ai înţeles ce înseamnă cuvântul?" Aş spune: „Da şi nu. Am învăţat ce nu înseamnă el. M-am adus pe mine însumi în situaţia să înţeleg. Aş putea răspunde la întrebări, înţelege întrebări, atunci când au fost formulate în diferite feluri – şi în acest sens se poate spune că înţeleg."
>
> Dacă se ridică întrebarea cu privire la existenţa unui zeu sau a lui Dumnezeu, ea joacă un rol cu totul diferit, în comparaţie cu aceea a existenţei oricărei persoane sau a oricărui obiect de care am auzit vreodată. Se spunea, trebuia să se spună că *s-a crezut* în existenţa sa, iar că cineva nu credea acest lucru era privit drept ceva rău. În mod normal, dacă nu cred în existenţa a ceva, nimeni n-ar socoti că e ceva greşit în asta.[1]

În al doilea rând, avertizează filosoful, sensul în care e folosit cuvântul „a crede" în acest context („a crede în Dumnezeu") e diferit de cel uzual, căci credinţa exclude aici posibilitatea de testare a adevărului ei:

> Dacă mi-aş aminti cât de vag ceea ce am fost învăţat cu privire la Dumnezeu, aş putea spune: „Indiferent ce ar putea însemna a crede în Dumnezeu, aceasta nu poate însemna a crede în ceva ce ar putea fi testat sau pentru care s-ar putea găsi mijloace de testare". Ai putea răspunde: „Aceasta este o prostie, căci oamenii spun că ei cred pe baza unor *dovezi* sau pe baza experienţei religioase". În acest caz, aş spune: „Simplul fapt că cineva zice că ei cred pe baza unor dovezi nu-mi spune mie îndeajuns de mult pentru a fi în măsură să afirm acum dacă pot spune despre o

[1] *Ibid.*, pp. 123-124.

propoziţie ca «Dumnezeu există», că dovezile pe care le ai sunt nesatisfăcătoare sau insuficiente".[1]

Wittgenstein revine apoi la resorturile credinţei religioase, afirmând că, indiferent dacă fundamentul ei istoric (în speţă, relatările din Biblie) s-ar dovedi a fi false, aceasta n-ar suferi cu nimic, căci, în fapt, „credinţei nu-i pasă de dovada istorică (de jocul dovezilor în istorie)", întrucât credinţa se adresează inimii, nu raţiunii[2]. Ceea ce e mai grav însă, sugerează lectorul, e faptul că oamenii religioşi se consideră nu doar imperfecţi, ci „bolnavi", „nenorociţi", crezând vindecarea lor posibilă numai prin ajutor divin; iar acest sentiment al urii de sine e profund degradant, el însemnând în fond înjosirea fiinţei umane:

> Religia creştină e doar pentru acela care are nevoie de un ajutor nemărginit, adică numai pentru acela care simte o mizerie nesfârşită.
>
> Întregul glob pământesc nu se poate afla într-o mizerie mai mare decât un *singur* suflet.
>
> Credinţa creştină – aşa cred eu – este refugiul în această supremă mizerie.
>
> Cui îi este dat, în această mizerie, să-şi deschidă inima, în loc de a o închide, acela primeşte mijlocul izbăvirii în inima sa.
>
> Cine îşi deschide astfel inima faţă de Dumnezeu, într-o mărturisire plină de căinţă, o deschide şi pentru ceilalţi. Făcând acest lucru îşi pierde odată cu aceasta demnitatea de om eminent şi ajunge prin urmare ca un copil. Adică fără poziţie, demnitate şi distanţă faţă de ceilalţi. A te deschide în faţa celorlalţi este cu putinţă numai printr-un fel aparte de iubire. O iubire care parcă recunoaşte că noi toţi suntem copii răi.[3]

Mai mult decât atât, consideră filosoful, din această înjosire, din acest dispreţ faţă de sine se naşte ruşinea şi nevoia de izolare, implicit, ura credinciosului faţă de ceilalţi oameni, consideraţi drept martori indezirabili ai propriei sale nenorociri:

[1] *Ibid.*, p. 124.
[2] *Ibid.*, p. 150.
[3] *Ibid.*, p. 152.

Am putea, de asemenea, spune: ura dintre oameni provine din faptul că ne izolăm unii de alţii. Deoarece nu vrem să privească celălalt înăuntrul nostru, căci ceea ce este acolo nu arată frumos.

Trebuie, bineînţeles, să continuăm a ne ruşina de ceea ce este înăuntrul nostru, dar nu să ne fie ruşine de aceasta în faţa oamenilor.

Nu poate exista o mizerie mai mare decât aceea trăită de un singur om. Căci atunci când un om se simte pierdut, aceasta este mizeria cea mai mare.[1]

Deşi Wittgenstein se abţine să emită verdicte, iar stilul său minimalist permite mai multe interpretări, toate aceste considerente conduc logic spre o concluzie categoric negativă în ceea ce priveşte credinţa religioasă: nefiind nici raţională şi neconducând nici la sentimente pozitive faţă de sine şi faţă de ceilalţi, aceasta nu poate fi decât dăunătoare.

Sfârşitul secolului trecut a adus în sfârşit „liberalizarea" ateismului în lumea occidentală, chiar dacă fenomenul a continuat să fie privit îndeobşte cu mefienţă sau chiar cu ostilitate, astfel încât destui intelectuali au simţit nevoia de a pleda mai departe pentru cauza lui, publicând texte sau înfiinţând/colaborând la diverse organizaţii ateiste militante. Un curent filosofic foarte influent a fost *existenţialismul ateu*, reprezentat în primul rând de Jean-Paul Sartre (1905-1980), pentru care „existenţa precede esenţa", iar omul se defineşte exclusiv prin actele sale voluntare, fiecare dintre ele rod al liberei sale alegeri, chestiune care scoate din discuţie ideea de transcendenţă şi de proiect divin. *Feminismul ateist* născut în secolul al XIX-lea a continuat să se dezvolte, fiind reprezentat de Madalyn Murray O'Hair (1919-1995), fondatoare a organizaţiei *American Atheists* (1963), Anne Nicol Gaylor (1926-2015), fondatoare a fundaţiei *Freedom From Religion* (1976) şi editoare a publicaţiei *Freethought Today* (1984-2009), Ayaan Hirsi Ali (n. 1969), Ophelia Benson etc. De asemenea, tradiţia ateismului pozitivist al lui Auguste Comte a fost continuată până în zilele noastre de *umanismul secular*, cu organizaţii răspândite în întreaga lume, care consideră că o morală umanistă poate exista în afara religiei şi că

[1] *Ibid.*

dogmele religioase se opun ireductibil progresului ştiinţei. Începutul noului mileniu a fost marcat de apariţia *Noului ateism*, un soi de „fundamentalism secular"[1] care nu-şi propune doar să combată religia, ci să o eradicheze complet, înlocuind-o cu ideologia raţionalist-scientistă, considerată drept autoritatea culturală absolută. Reprezentată în primul rând de Richard Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens şi Sam Harris (numiţi şi „cei patru cavaleri ai *Noului ateism*"), această mişcare promovează, după modelul Iluminismului, un ateism militant prin publicaţii, conferinţe, filme şi alte manifestări publice menite să demonstreze că superstiţia şi religia sunt profund dăunătoare şi nu ar mai trebui tolerate în societatea de azi.

Unul dintre cei mai activi gânditori atei din această perioadă a fost filosoful american **Michael Martin** (1932-2015), autor al mai multor cărţi antireligioase[2]. Scopul întregului său demers, după cum declara filosoful în *Atheism: A Philosophical Justification*, n-a fost acela de a populariza ateismul, ideal utopic după părerea sa, ci de a demonstra că ateismul este o atitudine raţională, în vreme ce credinţa religioasă nu.

Cea mai populară lucrare a lui Michael Martin a rămas *The Case Against Christianity*, una dintre cele mai complexe critici ale creştinismului de până acum. Autorul porneşte de la constatarea că religia creştină are în prezent cei mai mulţi adepţi (aproximativ 1,6 miliarde faţă de 0,8 miliarde de musulmani, 0,6 miliarde de hinduşi şi 0,3 miliarde de budişti), fapt care însă „nu îi validează cu nimic doctrinele"[3], astfel încât scopul demersului critic întreprins în această lucrare este de a combate principalele dogme creştine (existenţa lui Iisus, încarnarea, „naşterea imaculată", învierea, „a doua venire", Iisus ca model

[1] Stephen Le Drew, *The Evolution of Atheism. The Politics of a Modern Movement*, Oxford University Press, 2016, p. 2.

[2] Printre care se numără: *Atheism: A Philosophical Justification* (*Ateismul: o justificare filosofică*), 1989; *The Case Against Christianity* (*Împotriva creştinismului*), 1991; *Atheism, Morality, and Meaning* (*Ateism, moralitate şi sens*), 2002; *The Impossibility of God* (*Imposibilitatea lui Dumnezeu*), 2003; *The Improbability of God* (*Improbabilitatea lui Dumnezeu*), 2006; *The Cambridge Companion to Atheism* (*Ghidul Cambridge al ateismului*), 2006.

[3] Michael Martin, *Împotriva creştinismului*, trad. de Horia George Plugaru, Ed. Ideea Europeană, Bucureşti, 2007, p. 7.

etic) şi să evidenţieze contradicţiile dintre scrierile Noului Testament. El mai constată că o critică filosofică solidă a creştinismului nu a fost încă întreprinsă, drept care lucrarea sa e menită să umple şi această lacună. Premisa ei filosofică, formulată în primul capitol al cărţii, ar fi aceea că „există o datorie epistemologică de sine stătătoare şi prioritară de a ne baza opiniile pe raţiuni strict epistemologice", în caz contrar ajungându-se la „iresponsabilitate epistemologică", de unde rezultă că „există atât o datorie morală cât şi una epistemică împotriva credinţei creştine atunci când ea apare în lipsa argumentelor epistemologice"[1].

Ofensiva lui Michael Martin împotriva creştinismului începe cu un capitol care pune sub semnul întrebării existenţa istorică a personajului său central, Iisus. Filosoful american menţionează mai mulţi autori care au contestat-o: Bruno Bauer, John M. Robertson, Guy Fau, Prosper Alaric, W.B. Smith, J.M. Allegro şi G.A. Wells, acesta din urmă scriind şi lucrarea cel mai bine argumentată (*Did Jesus Exist?* 1986). Primul argument împotriva existenţei lui Iisus e dat de decalajul temporal de cel puţin jumătate de secol dintre momentul în care se afirmă că a murit acesta şi momentul când au fost scrise evangheliile, ceea ce înseamnă că relatările lor cu greu puteau fi bazate pe mărturii oculare. Prima dintre acestea (a lui Matei) nu putea fi scrisă de cineva care a trăit în Palestina, dat fiind că probează necunoaşterea geografiei palestiniene. Pe de altă parte, era un fapt normal în acea perioadă ca relatările istorice să se amestece neproblematic cu miturile şi legendele fanteziste. Un alt argument e dat de absenţa altor referinţe la persoana lui Iisus în documentele timpului, fapt nefiresc dacă el ar fi fost într-adevăr, conform evangheliilor, o figură publică cunoscută. Despre pasajul cunoscut ca *Testimonium Flavianum* din Cartea a XVIII-a a *Antichităţilor* istoricului evreu Flavius Josephus, în care se menţionează existenţa lui Iisus, experţii studiului Bibliei afirmă că a fost o interpolare creştină ulterioară, vasăzică un fals, întrucât primii autori creştini, precum Origen, nu păreau să ştie despre existenţa acestui pasaj, care de altminteri apare în afara contextului, oprind curgerea naraţiunii. Talmudul conţine câteva referiri la Isus ben Pandira (Pendera sau Panthera), un magician a cărui mamă se

[1] *Ibid.*, p. 25.

numea Maria Magdala şi care a fost crucificat în 126 î.e.n., precum şi la un personaj numit Jeshu Nazarineanul, care practica magia şi s-a făcut vinovat de erezie în timpul lui Alexandru Jannaeus, conducătorul Palestinei între 104-78 î.e.n. Singura referire la personajul biblic de la începutul lumii romane, discutabilă şi ea, se află în *Analele* lui Tacitus (55-120 e.n.), care afirmă că numele creştinilor derivă din cel al lui Cristos, condamnat la moarte de procuratorul Pilat din Pont în timpul împăratului Tiberius; este posibil însă ca aceasta să fie tot o interpolare creştină sau ca autorul să fi preluat o informaţie auzită din surse romane. În lucrarea lui Celsus, *Cuvântul adevărat* (cca. 78 e.n.), este presupusă existenţa istorică a lui Iisus, însă sursa de inspiraţie a fost literatura talmudică, pe care experţii o consideră drept o reacţie la învăţăturile creştine. În concluzie, Martin invalidează ideea existenţei reale a lui Iisus, declarându-se în consens cu G.A. Wells, care susţinuse că aceasta este o ficţiune „construită treptat şi modificată de-a lungul unei perioade considerabile de timp"[1].

Următorul capitol al cărţii lui Martin pune în discuţie problema învierii lui Iisus, dogma centrală a creştinismului, un fenomen din categoria „miracolelor", care, afirmă autorul, se pot datora nu neapărat unei fraude, cât unei interpretări eronate cauzate de prejudecăţi religioase, astfel încât: „O persoană plină de zel religios se poate să vadă doar ce vrea ea, nu ceea ce se întâmplă cu adevărat"[2]. Conform opiniei a numeroşi experţi în studiul Bibliei (între care Willi Marxsen, în *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, 1970, şi Reginald Horace Fuller, în *The Formation of the Resurrection Narratives*, 1971), povestea învierii a fost concepută în funcţie de scopurile teologice ale autorilor, ale căror relatări erau mai degrabă mijloace de propagandă (evangheliştii voiau să demonstreze între altele că activitatea lui Iisus continuă); astfel se explică faptul că naraţiunea învierii diferă de la o evanghelie la alta. Conform acestor relatări, nu au existat martori oculari ai învierii propriu-zise, iar cei care au descoperit mormântul gol, ca şi martorii apariţiilor lui Iisus după moarte, erau apropiaţi sau/şi discipoli ai acestuia, din partea cărora era de aşteptat să nu fie observatori neutri. În plus,

[1] *Ibid.*, p. 73.
[2] *Ibid.*, p. 87.

sursa originară a acestor povestiri e necunoscută, ele circulând pe cale orală vreme de câteva decenii până când au fost consemnate în scris. Nici despre relatările apostolului Pavel în legătură cu convertirea sa la creştinism nu putem avea certitudinea că sunt exacte, căci:

> Pavel, ca şi alţi creştini de atunci, ar fi putut imagina povestiri care să-i folosească în propagarea creştinismului. Ştim, de altfel, că anumite aspecte ale relatării făcute de el a primilor săi trei ani de viaţă sunt contrazise de cele spuse în Fapte. Mai mult, nu există martori oculari independenţi care să confirme spusele lui Pavel legate de propria sa convertire. Chiar admiţând că relatările lui Pavel sunt corecte, de ce să credem că faptul că Pavel i-a persecutat pe creştini şi a fost apoi convertit la creştinism de experienţa sa religioasă ar avea vreo relevanţă doveditoare? Orice ar fi făcut în trecut, în momentul experienţei el era un credincios zelos, nu un sceptic. [...] Mulţi oameni au trecut de-a lungul istoriei de la o religie la alta. Mahomed, de pildă, s-a convertit de la politeism la monoteism, în urma unei experienţe religioase. În acelaşi timp, lui Mahomed i s-a relevat faptul că Iisus nu este încarnarea lui Dumnezeu. Adepţii învierii nu ar considera experienţa lui Mahomed ca fiind veridică sau ca având vreo relevanţă.[1]

Autorul afirmă că, în cazul discipolilor lui Iisus care au pretins că l-au văzut după moarte să se fi produs un tip de psihoză numit *folie à deux*, o „formă transmisibilă de dereglare mintală" caracterizată prin comunicarea unei iluzii între doi oameni asociaţi intim, aşadar: „Nu e dincolo de posibilităţile psihologice ca [...] în Palestina primului secol, printre oamenii neinstruiţi care credeau în divinitatea lui Iisus, halucinaţiile unui discipol să declanşeze reacţii similare şi la ceilalţi"[2]. El face o analogie cu halucinaţiile colective din New England, din secolul al XVII-lea, în legătură cu pretinse cazuri de vrăjitorie. Concluzia e că: „Dovezile existente ar trebui să conducă o persoană rezonabilă spre opinia că Iisus nu a fost înviat din morţi în jurul anului 30 e.n."[3] Şi chiar admiţând că acest fapt s-a produs totuşi, aceasta nu ar confirma

1 *Ibid.*, p. 97.
Ibid., pp. 109, 111.
Ibid., p. 113.

credinţa că Dumnezeul creştin există şi că Iisus este „Fiul lui Dumnezeu", căci de ce ar fi trebuit neapărat ca el să moară pe cruce şi apoi să învie pentru a împlini planul lui Dumnezeu de a-i mântui pe oameni?[1]

Într-un alt capitol, autorul investighează problema naşterii lui Iisus, contestând, desigur, dogma „imaculatei concepţiuni". Mai întâi, el constată că naraţiunile lui Luca şi Matei care o susţin nu sunt confirmate nici de celelalte evanghelii, nici de primii epistolieri creştini, nici de izvoare semite sau păgâne. În al doilea rând, relatările lui Matei şi Luca despre circumstanţele naşterii se contrazic reciproc şi sunt bazate pe inexactităţi istorice şi improbabilităţi, iar poveştile lor despre anunţarea naşterii „imaculate" nu numai că diferă radical, dar expun întâmplări ce nu sunt confirmate de martori independenţi. Pe lângă aceste neajunsuri, naşterea „imaculată" contrazice o altă dogmă a evangheliilor, aceea că Iisus este Mesia, căci dacă ar fi fost născut de o fecioară, atunci tatăl său biologic nu putea fi Iosif, aşadar el nu putea descinde din neamul lui David, condiţie *sine qua non* pentru a fi recunoscut drept Mesia conform tradiţiei evreieşti. În epistolele lui Pavel aflăm noi confirmări ale ipotezei că naşterea din fecioară e un adaos ulterior: astfel, în Epistola către romani, Pavel afirmă că Iisus se trăgea din David „în ce priveşte trupul". Concluzia lui Martin e că „doctrina celei de-a doua veniri este eronată şi că singurul motiv pentru care continuă să fie susţinută azi este că apologeţii au reinterpretat scriptura într-un mod implauzibil doar pentru a salva creştinismul de la colaps"[2].

În continuare, autorul abordează chestiunea încarnării lui Iisus, arătând că dacă acesta a fost o fiinţă umană, nu putea fi în acelaşi timp şi una divină, caracteristicile lor fiind incompatibile; şi, chiar dacă am rezolva această dificultate, apar noi dileme legate de omniscienţa, omnipotenţa şi perfecţiunea sa morală, căci în scripturi el se comportă ca un om oarecare, manifestând slăbiciunile inerente fiinţei umane, iar pretinsele sale minuni trebuie privite cu suspiciune (Pavel, de pildă, nu oferă nicio indicaţie că Iisus ar fi realizat vreo minune în timpul

[1] *Ibid.*, p. 117.
[2] *Ibid.*, p. 136.

vieţii). Rezultă că nu există dovezi plauzibile în favoarea doctrinei încarnării şi, în plus, aceasta este conceptual imposibilă.

Filosoful american consideră că „procesul împotriva creştinismului ar fi incomplet fără o evaluare a moralei creştine", drept care porneşte de la analiza exemplului moral al lui Iisus aşa cum e prezentat în evanghelii, dat fiind că doctrina creştină consideră că învăţăturile sale etice reprezintă modele demne de urmat. Totuşi, el constată că primii autori creştini nu s-au referit la etica promovată de Iisus, ceea ce naşte suspiciunea că aceste pretinse învăţături au fost adăugate mai târziu, nefăcând parte din doctrina creştină originară, caz în care „nu avem de ce să credem că aşa-zisa morală creştină este ceea ce a predicat Iisus"[1]. Şi chiar dacă lucrurile ar sta astfel, comportamentul lui Iisus contrazice uneori propriile sale precepte: de pildă, el a crezut că cei ce nu aderă la învăţăturile sale merită să fie aspru pedepsiţi; deşi a predicat nonrezistenţa în faţa răului, i-a alungat cu forţa pe negustorii şi cumpărătorii din templu; a alungat demonii dintr-un om într-o turmă de porci care apoi s-au înecat în mare; a blestemat un smochin să se usuce pentru că nu i-a putut potoli foamea, ceea ce nu intră doar „în contradicţie cu porunca purităţii inimii şi a limbajului, dar sugerează o răutate şi un spirit de răzbunare incompatibile cu pretinsa lui perfecţiune morală"[2]. Totodată, afirmă autorul mai departe, comportamentul lui Iisus „nu exemplifică virtuţi intelectuale importante", demonstrând de fapt că el „nu preţuia nici raţiunea, nici învăţarea": Iisus le cere discipolilor să devină precum copiii, căci altfel nu vor intra niciodată în „împărăţia cerurilor" (cf. Matei 18:13) şi nu oferă niciodată justificări raţionale pentru afirmaţiile lui, ceea ce înseamnă că modelul dogmatic *Crede şi nu cerceta* se află în învăţăturile sale. În consecinţă, opinează autorul: „Oamenii raţionali trebuie să respingă exemplul lui Iisus, care preţuieşte obedienţa necondiţionată şi disprețuieşte gândirea"[3]. Un alt argument împotriva perfecţiunii morale a lui Iisus e faptul că acesta nu condamnă sclavia, dat fiind că şi Pavel, şi alţi autori creştini „le-au recomandat creştinilor să continue cu

1 *Ibid.*, p. 179.
2 *Ibid.*, p. 184.
3 *Ibid.*

practica sclaviei"[1]. În concluzie, toate aceste imperfecţiuni, la care se adaugă „imprecizia învăţăturilor sale legate de alte chestiuni, de pildă, de sărăcie, nu îl recomandă ca pe un model etic demn de urmat"[2]. În opinia autorului, „un Dumnezeu complet bun" nu ar dori ca oamenii să urmeze codul moral indicat de Iisus şi nu ar condiţiona mântuirea lor de credinţa în modelul cristic, în care caz fiinţele care nu au auzit de Iisus „nu ar avea oportunitatea să fie mântuite, ceea ce din nou este nedrept şi incompatibil cu existenţa unui zeu complet bun"[3]. În plus, toată teoria morală a „fiului lui Dumnezeu" trimis să moară pe cruce pentru mântuirea omenirii contrazice atât ideea unui Dumnezeu atotputernic şi bun, cât şi ideea perfecţiunii fiului:

> În primul rând, dacă Dumnezeu ar fi fost atotputernic şi perfect benevolent, ar fi trebuit ca el să iubească într-un mod care să nu implice suferinţa fiului său nevinovat. De ce ar fi fost mesajul lui Iisus mai puţin eficient dacă nu ar fi suferit şi murit pe cruce? Chiar dacă legile psihologice prezente ar fi făcut imposibil acest lucru, Dumnezeu ar fi putut crea legi diferite. În al doilea rând, nu e clar de ce moartea şi învierea lui Iisus au fost o completare necesară a vieţii lui perfecte. Mulţi învăţători etici şi religioşi i-au determinat pe oameni să le urmeze exemplul fără să moară în modul dramatic în care a făcut-o Iisus. [...] În plus, Iisus ar fi putut fi înălţat la rangul de mare preot care oferă libertate şi nemurire în funcţie de imitarea de către oameni a exemplului lui, fără să sufere şi să moară. În sfârşit, această teorie nu explică cum cei care nu au auzit niciodată de Iisus ar putea fi inspiraţi să iubească, să fie liberi de sub păcat şi să obţină nemurirea.[4]

Fără a aduce, după cum s-a putut constata, multe argumente în plus faţă de cele existente, „procesul" creştinismului întreprins de Michael Martin reia într-o expunere sistematică şi cu ambiţia exhaustivităţii principalele „capete de acuzare" cunoscute, oferind contemporaneităţii o critică obiectivă şi bine articulată a religiei.

1 *Ibid.*, p. 186.
2 *Ibid.*, p. 216.
3 *Ibid.*, p. 228.
4 *Ibid.*, p. 291.

Un reprezentant de frunte al *Noului ateism* este **Richard Dawkins** (n. 1941), biolog şi profesor emerit la New College din Oxford, care şi-a promovat ideile ateiste atât în câteva cărţi fundamentale – între care *The Selfish Gene* (*Gena egoistă*), 1976; *The Blind Watchmaker* (*Ceasornicarul orb*), 1986; *The God Delusion* (*Himera credinţei în Dumnezeu*), 2006 –, cât şi în emisiuni radio şi TV, campanii publicitare etc., iar în 2006 a creat Fundaţia Richard Dawkins pentru Raţiune şi Ştiinţă. În primul său volum important, *The Selfish Gene*, Dawkins a definit un concept cultural numit *memă*, echivalent al *genei* din biologie, ce desemnează o idee sau un set de idei comportamentale transmise din generaţie în generaţie în cadrul unei comunităţi umane şi pornind de la această teorie, el a ajuns să creadă că, prin popularizarea pe scară largă a „memei" necredinţei, ateismul ar putea deveni ideologia dominantă a societăţii viitorului, care va fi definitiv „vindecată" de maladia mintală a religiei.

Cea mai importantă scriere ateistă a lui Richard Dawkins este *The God Delusion*, devenită un *best-seller* surpriză la scurt timp după apariţie. În prefaţă, autorul declară că a scris cartea cu intenţia de a convinge că ateismul e pozitiv, iar credinţa negativă. El defineşte termenul englezesc *delusion* pornind de la definiţiile din dicţionarele Penguin şi Microsoft Word, ca o „falsă credinţă persistentă, susţinută împotriva dovezilor contrare existente în mod special ca simptom al unei probleme psihiatrice"[1] (ceea ce ar echivala în limba română cu termenul „delir"); teza cărţii ar fi aşadar că acreditarea mai departe a credinţei în Dumnezeu înseamnă încurajarea *sine die* a unei psihoze colective. Autorul defineşte ateul din perspectiva naturalismului filosofic, drept „cineva care crede că nu există nimic dincolo de lumea naturală, fizică, nicio inteligenţă supranaturală care pândeşte dincolo de universul observabil, niciun suflet care supravieţuieşte trupului şi nici minuni – cu excepţia fenomenelor naturale pe care încă nu le înţelegem"[2]. El arată că afirmaţiile multor oameni de ştiinţă despre religie au fost răstălmăcite, celebre fiind cazurile lui Einstein şi Stephen Hawking; primul, de

[1] Richard Dawkins, *Himera credinţei în Dumnezeu*, trad. de Victor Glodeanu, Ed. Curtea Veche, Bucureşti, 2007, p. 12.

[2] *Ibid.*, p. 28.

pildă, a ţinut să precizeze în repetate rânduri că era un necredincios în sensul tradiţional al termenului, iar religiozitatea sa consta de fapt într-un sentiment de infinită admiraţie faţă de structura lumii:

> Sunt un necredincios. Acesta este un tip oarecum nou de religie. Niciodată nu i-am imputat Naturii o intenţie sau un scop, sau orice ar putea fi înţeles antropomorfic. Ceea ce văd în natură nu este decât o magnifică structură pe care nu o înţelegem decât imperfect, şi acest lucru nu poate decât să confere unei persoane raţionale un sentiment de umilinţă. Acesta este un sentiment religios autentic şi nu are nimic de-a face cu misticismul.
>
> Ideea unui Dumnezeu personal îmi este complet străină şi mi se pare chiar naivă.[1]

După ce afirmă că răstălmăcirea în sens religios a unor astfel de afirmaţii constituie „un act de înaltă trădare intelectuală"[2], Dawkins e de părere că societatea contemporană are în continuare un respect exagerat faţă de religie, ce conduce adesea la manifestări violente şi chiar la crime împotriva celor ce iau în derâdere acest respect; ca argument, el invocă mai multe cazuri din istoria recentă, ultimul petrecându-se în septembrie 2005, când publicarea unor caricaturi ale profetului Mahomed în ziarul danez *Jyllands-Posten* a provocat un imens scandal în întreaga lume musulmană manifestat prin demonstraţii, incendieri de biserici creştine în Pakistan şi Nigeria, incendierea consulatului italian din Bengazi soldată cu nouă morţi, uciderea unor creştini în Nigeria etc.[3]

În continuare, autorul îşi propune să atace, din perspectiva evoluţionismului, „ipoteza Dumnezeu", adică existenţa unei inteligenţe supranaturale care ar fi creat lumea:

> [O]rice *inteligenţă creatoare care are o complexitate suficientă pentru a proiecta ceva vine în existenţă numai ca produs al unui*

[1] *Ibid.*, p. 30.

[2] *Ibid.*, p. 34.

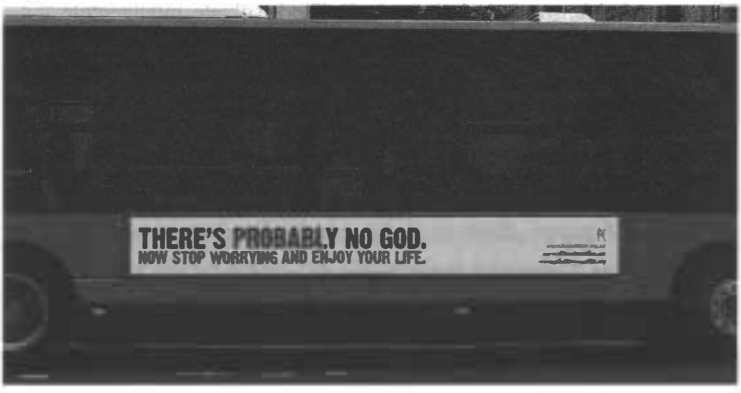
[3] Trebuie amintit că un incident asemănător s-a petrecut recent, în ianuarie 2015, când 12 jurnalişti de la ziarul parizian *Charlie Hebdo* au fost împuşcaţi la sediul redacţiei pentru că publicaseră caricaturi ale aceluiaşi personaj religios.

proces îndelungat de evoluţie graduală. Fiind evoluate, inteligenţele creatoare ajung în univers relativ târziu şi, de aceea, ele nu pot răspunde de proiectarea acestuia.[1]

Argumentele privind existenţa lui Dumnezeu sunt respinse pas cu pas, începând cu argumentul cauzei prime a universului postulat de Toma d'Aquino: chiar dacă am admite în ultimă instanţă că ar exista o cauză a apariţiei universului, nu există niciun motiv de a-i atribui proprietăţile unui creator divin (omnipotenţă, omniscienţă, bunătate, proiectare creativă), ca să nu mai vorbim de atribute umane precum împlinirea rugăciunilor, iertarea păcatelor sau citirea celor mai ascunse gânduri. Apoi, „argumentul rangului" (perfecţiunea nu se poate afla decât la Dumnezeu) poate conduce la judecăţi inepte precum: „O putoare maximum imaginabilă nu poate fi aflată decât la Dumnezeu", „un împuţit preeminent, fără egal" etc.[2] Argumentul „teleologic" (al proiectului inteligent) a fost infirmat de Darwin, care a demonstrat că evoluţia prin selecţie naturală „produce un simulacru perfect de proiect, care atinge niveluri remarcabile de complexitate şi eleganţă"[3]. Argumentul „ontologic" al lui Anselm de Canterbury (dacă ideea de fiinţă perfectă există în minte înseamnă că aceasta există în realitate) este, în opinia autorului, o „prestidigitaţie dialectică", un sofism. Cât despre argumentul experienţei personale trăite de credincioşi, autorul îl consideră, în consens cu Sam Harris pe care-l citează, o formă de dereglare mintală:

> Creierul uman este foarte priceput la construcţia de modele. Atunci când suntem adormiţi se numeşte visare; când suntem treji, o numim imaginaţie, sau, dacă este extraordinar de vie, halucinaţie. [...] Dacă suntem creduli, nu vom recunoaşte halucinaţia, sau visul cu ochii deschişi, ca atare, ci vom susţine că am văzut sau am auzit o fantomă; sau un înger; sau pe Dumnezeu sau, în special dacă ar fi vorba despre nişte persoane de sex feminin, tinere şi catolice, pe Fecioara Maria. Cu certitudine că astfel

1 Richard Dawkins, *op. cit.*, p. 44.
2 *Ibid.*, p. 89.
3 *Ibid.*, p. 90.



Atheist Bus Campaign, Londra, 2008, campanie susținută și de Richard Dawkins și a cărei febră s-a răspândit în alte orașe europene, unde a întâmpinat o rezistență deosebită, de multe ori fiind refuzată aprobarea ei de către autorități.

de viziuni şi apariţii nu constituie temeiuri bune pentru a crede că există cu adevărat fantome, îngeri, zei sau fecioare.[1]

În ceea ce priveşte „argumentul Scripturii", Dawkins afirmă în primul rând că nu există dovezi istorice că Iisus s-ar fi considerat divin. În al doilea rând, el aminteşte că au existat cel puţin 12 evanghelii (a lui Toma, a lui Petru, a lui Nicodim, a lui Filip, a lui Bartolomeu, a Mariei Magdalena etc.), fiecare cu propria sa versiune a biografiei lui Iisus; evanghelia lui Toma, de pildă, e plină de „miracole grosolane" pe care acesta i le atribuie lui Hristos, cum ar fi prefacerea tovarăşilor de joacă în capre, a noroiului în vrăbii, lungirea unei bucăţi de lemn pentru a-şi ajuta tatăl la tâmplărie etc.; însă şi despre evangheliile canonice se poate spune că „au statut de legendă, fiind la fel de îndoielnice din punct de vedere faptic precum poveştile cu Regele Arthur şi Cavalerii Mesei Rotunde"[2]. Toate aceste fapte, la care se adaugă inexistenţa unor izvoare istorice convingătoare i-au determinat pe unii cercetători să conchidă că Iisus n-a existat deloc: G.A. Wells, de pildă, profesor la universitatea din Londra, a afirmat aceasta în lucrarea *Did Jesus Exist?*, iar Thomas Jefferson îi scria lui

Ibid., p. 101.
Ibid., p. 106.

John Adams că: „Va veni ziua în care naşterea mistică a lui Iisus, având Fiinţa Supremă ca tată, din pântecele unei virgine, va fi aşezată alături de povestirea naşterii Minervei din creierul lui Jupiter"[1]. În fine, argumentul oamenilor religioşi celebri care, la fel ca Pascal, consideră că e mai util (mai profitabil) să crezi în Dumnezeu, în ideea unei posibile recompense din partea acestuia, e combătut astfel:

> De ce, oare, acceptăm imediat ideea că singurul lucru pe care trebuie să-l faci, dacă vrei să-l mulţumeşti pe Dumnezeu, este să *crezi* în el? Ce are credinţa atât de special? Nu este la fel de posibil ca Dumnezeu să răsplătească bunătatea, sau generozitatea, sau modestia? Sau sinceritatea?
>
> Să presupunem că acceptăm că ar fi, într-adevăr, o şansă extrem de mică pentru existenţa lui Dumnezeu. Cu toate acestea, nu se poate considera că ai duce o viaţă mai bună, mai plină, dacă ai paria pe neexistenţa lui, decât dacă ai paria pe existenţă şi, în consecinţă, ţi-ai irosi preţiosul timp venerându-l, făcându-i sacrificii, luptându-te şi murind pentru el etc.?[2]

Autorul afirmă că, „aproape cu certitudine, nu există Dumnezeu" ca proiectant al universului, o ipoteză mai plauzibilă fiind selecţia naturală; căci, dacă am admite ipoteza Dumnezeu, aceasta ar ridica o altă problemă: „Cine l-a proiectat pe proiectant?"[3] Ca şi alţi autori, el consideră credinţa religioasă categoric iraţională, similară unui drog care creează dependenţă. Pe de altă parte, religia este, în opinia sa, dăunătoare din punct de vedere moral, în primul rând pentru că încurajează sentimente negative ca dispreţul şi ura de sine: „Mie mi se pare că este nevoie de o lipsă de stimă destul de mare pentru a crede că, dacă ar dispărea din lume credinţa în Dumnezeu, am deveni cu toţii nişte hedonişti, egoişti, lipsiţi de bunătate, de milă, de generozitate, nimic din ceea ce ar merita atributul de «bun»"[4]. În al doilea rând, modelul etic propus în povestirile biblice e negativ, astfel încât se poate afirma cu certitudine că: „Cei care doresc să-şi fundamenteze mo-

1 *Ibid.*, p. 107.
2 *Ibid.*, p. 115.
3 *Ibid.*, p. 129.
4 *Ibid.*, p. 233.

ralitatea pe Biblie fie nu au citit-o, fie nu au înţeles-o"[1]. Sunt invocate din nou faptele abominabile atribuite lui Moise, care, de pildă, „i-a masacrat fără milă pe Madianiţi, inclusiv pe băieţi şi pe femeile nevirgine, iar pe virgine le-a pus la dispoziţia soldaţilor (Numerii 31:18)"; de altminteri, însuşi Dumnezeul biblic e înfăţişat ca „un despot gelos şi răzbunător, care-i porunceşte lui Moise să-i ucidă pe toţi cei ce se închină altor zei, ca şi pe toţi locuitorii oraşelor pe care Dumnezeu i le dă în stăpânire (Deuteronom 20)"[2]. Iar în ceea ce priveşte doctrina ispăşirii „păcatului adamic" prin sacrificiul „fiului lui Dumnezeu", Dawkins o consideră sado-masochistă:

> Dumnezeu s-a întrupat pe sine ca om, Iisus, pentru a fi torturat şi executat ca *retribuţie* pentru păcatul ereditar al lui Adam. De când Pavel a elaborat această respingătoare doctrină, Iisus a fost venerat ca *răscumpărător* al păcatelor noastre. [...] Am descris doctrina centrală a creştinismului, răscumpărarea, ca fiind dăunătoare, sado-masochistă şi respingătoare. Iar pentru atotprezenta ei familiaritate care ne-a tocit obiectivitatea, ar trebui să o respingem şi ca fiind complet iresponsabilă. Dacă Dumnezeu ar fi vrut să ne ierte păcatele, de ce nu le-a iertat pur şi simplu, fără să se mai lase torturat şi executat drept plată pentru ele – şi astfel, întâmplător, să condamne îndepărtate, viitoare generaţii de evrei la pogromuri şi execuţii în calitate de „ucigaşi de Cristos"?[3]

Autorul acuză religia de vina de a-i dezbina pe oameni şi de a întări „duşmănii istorice şi vendete ereditare", aducând ca argument un experiment făcut recent cu copii evrei care au fost chestionaţi dacă aprobă sau nu masacrul comis de Iosua la Ierihon, diferenţa de opinie fiind dată de religie (credincioşii au răspuns pozitiv, iar necredincioşii negativ, considerând fapta lui Iosua un genocid)[4]. Citându-l pe Salman Rushdie, care, analizând masacrele comise în 2002 în India pe motive religioase, declarase pentru ziarul *The Guardian* că problema Indiei era de fapt problema lumii întregi şi că „numele problemei este

1 *Ibid.*, p. 240.
2 *Ibid.*, p. 251.
3 *Ibid.*, p. 257.
4 *Ibid.*, p. 262.

Dumnezeu"[1], Dawkins crede că, indiferent dacă religia a făcut sau nu prin ea însăşi alt rău, spiritul ei intolerant prin definiţie „ar fi îndeajuns pentru a o defini ca o putere semnificativă a răului în lume"[2].

În continuare, autorul aminteşte că şi Hitler a fost iniţial creştin (sau cel puţin se pretindea ca atare), iar planul său de exterminare a evreilor a fost în logica creştinismului (evreii l-au ucis pe Hristos), aducând drept dovadă discursul rostit de acesta la 12 aprilie 1922:

> Simţirea mea creştină mă îndreaptă către Domnul şi Mântuitorul ca luptător. Mă îndreaptă către omul care, odată, în singurătate, înconjurat doar de câţiva dintre cei care îl însoţeau, i-a arătat pe evrei aşa cum sunt şi i-a îndemnat pe oameni să lupte împotriva lor, şi care era adevărul lui Dumnezeu, cel mai mare nu în suferinţă ci ca luptător. Cu neţărmurită dragoste de creştin şi om citesc fragmentul care ne spune cum Domnul s-a ridicat în sfârşit cu toată tăria lui şi a luat biciul pentru a alunga din Templu puii de viperă şi năpârcile. Cât de măreaţă a fost lupta lui pentru lume, împotriva otrăvii evreieşti. Astăzi, după două mii de ani, cu cea mai profundă emoţie îmi dau seama că din cauza aceasta a trebuit El să-Şi verse sângele pe Cruce. În calitate de creştin nu pot să mă las înşelat, ci trebuie să fiu un luptător pentru adevăr şi dreptate... şi dacă există ceva care ar putea demonstra că procedăm corect, aceasta este suferinţa care creşte pe zi ce trece. Iar în calitatea mea de creştin am o datorie şi faţă de propriul meu popor.[3]

Deşi Hitler a aruncat apoi peste bord creştinismul, identificându-l în 1941 cu bolşevismul, întrucât ambele fuseseră produse de evrei (Pavel şi Marx), ideologia sa propovăduia aceeaşi ură sectară ca şi religia din care s-a nutrit, putând fi considerată în fond tot o speţă de fundamentalism religios. Pornind de la constatarea că fundamentalismul religios e profund nociv prin spălarea de creiere pe care o pretinde adepţilor săi, autorul semnalează în continuare pericolul pe care-l reprezintă religia pentru societatea actuală:

[1] *Ibid.*, p. 265.
[2] *Ibid.*, p. 267.
[3] *Ibid.*, p. 280.

> Mesajul important este acela că trebuie să considerăm ca vinovată religia în sine şi nu extremismul religios – de parcă ar putea exista un fel de pervertire a religiei adevărate, reale şi decente. Voltaire a avut dreptate: „Cei care te pot face să crezi absurdităţi te pot face şi să comiţi atrocităţi". Cum ar putea fi vorba despre o pervertire a credinţei dacă credinţa, lipsită fiind de o justificare obiectivă, nu posedă niciun standard demonstrabil care să poată fi pervertit?[1]

În viziunea lui Dawkins, răul cel mai mare al religiei rezidă în ideea pe care o induce încă din copilărie că, în principiu, credinţa reprezintă o virtute prin ea însăşi, deşi în realitate aceasta „reprezintă un rău exact pentru că nu pretinde nicio justificare şi nici nu produce vreun argument"[2]. În finalul cărţii, autorul consideră ateismul drept singura opţiune viabilă pentru o viaţă demnă şi fericită:

> După cum au spus-o mulţi atei, mai bine decât mine, faptul că ştim că nu avem decât o singură viaţă ar trebui să ne facă totul mult mai de valoare. Viziunea atee afirmă deopotrivă viaţa şi îmbunătăţirea acesteia, în acelaşi timp nefiind grevată de autoamăgire, de gândirea fantezistă sau de autocompătimirea celor care consideră că viaţa le datorează ceva. [...] Iar dacă eliminarea lui Dumnezeu va produce un gol, oamenii vor găsi diferite modalităţi de a-l umple. Modul meu cuprinde o doză bună de ştiinţă, un demers onest şi sistematic de a afla adevărul despre lumea reală.[3]

O critică acidă a religiei întreprinde şi filosoful american **Daniel C. Dennett** (n. 1942) în mai multe eseuri, între care cel mai celebru, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (*Ruperea vrăjii: religia ca fenomen natural*), a fost publicat în 2006. Premisa lucrării, anunţată chiar din titlu, e aceeaşi ca în cazul celebrei *Istorii naturale a religiei* a lui David Hume: tratarea religiei ca fenomen propriu naturii umane şi nu transcendental, însă modalitatea de analiză diferă mult, autorul profitând de cele mai noi cunoştinţe din domeniul biologiei,

[1] *Ibid.*, pp. 310-311.
[2] *Ibid.*, p. 312.
[3] *Ibid.*, p. 364.

psihologiei şi al altor ştiinţe moderne, încrezător că religia poate fi în întregime explicată şi, în consecinţă, respinsă cu ajutorul acestora: conform propriilor afirmaţii, religia trebuie supusă „aceluiaşi tip de investigaţie ştiinţifică întreprinsă în privinţa tutunului, alcoolului şi a muzicii"[1]. Teoriile care îi servesc drept fundament al analizei sunt, ca şi în cazul lui Richard Dawkins, teoria selecţiei naturale şi teoria genelor, pe care le aplică pentru a demonstra caracterul natural (*recte* biologic) şi schimbător al ideilor religioase. Dennett compară ideile religioase cu paraziţii din lumea naturală care îşi determină gazdele să se comporte suicidal (de pildă, o furnică e dirijată de un vierme fixat în creier să se caţere la nesfârşit pe un fir de iarbă pentru a ajunge, în cele din urmă, în stomacul unei oi): prin analogie, oamenii se pot sacrifica pentru o idee dăunătoare înrădăcinată în creier, credinţa într-un agent supranatural care guvernează existenţa. În concluzie, Dennett recomandă o educaţie a oamenilor astfel încât să poată face alegeri în viaţă în deplină cunoştinţă de cauză:

> Ignoranţa nu e ruşinoasă; *a impune* ignoranţa e ruşinos. Cei mai mulţi oameni nu trebuie blamaţi pentru ignoranţa lor, însă trebuie blamaţi dacă sunt ignoranţi cu bună ştiinţă.[2]

La rândul lui, eseistul anglo-american **Christopher Hitchens** (1949-2011) critică şi mai virulent religia din aceeaşi perspectivă raţionalistă în eseul *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (*Dumnezeu nu e mare: cum religia otrăveşte totul*), publicat în 2007 şi devenit un *best-seller* al ziarului *New York Times*. Din punctul acestuia de vedere, există patru mari obiecţii faţă de credinţa religioasă: (1) „mistifică originile omului şi ale cosmosului"; (2) „din cauza acestei erori originare, ea reuşeşte să combine maximum de servilitate cu maximum de solipsism"; (3) „este atât rezultatul, cât şi cauza periculoasei înfrânări sexuale"; (4) „este fundamentată pe dorinţă"[3].

[1] Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin Group, 2006, p. 42.

[2] *Ibid.*, p. 339.

[3] Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Hachette Book Group USA, New York, 2007, p. 4.

Hitchens explică religia tot ca un produs al iraţionalităţii omului, astfel încât „atrocităţile religioase din trecut şi din prezent" au avut loc nu pentru că oamenii sunt răi, ci pentru că „specia umană este numai parţial raţională"[1]. Mai mult încă, el consideră credinţa religioasă neeradicabilă „până când nu ne vom învinge frica de moarte, de întuneric, de necunoscut, de ceilalţi"[2]. Ateismul reprezintă aşadar, în opinia sa, singura soluţie viabilă pentru o existenţă fericită:

> Credem că e posibil ca, odată ce oamenii ar accepta ideea că viaţa lor e scurtă, s-ar comporta mai bine cu ceilalţi şi nu mai rău. Suntem convinşi că o viaţă morală poate fi trăită fără religie. Şi ştim că şi corolarul e adevărat – că religia i-a determinat pe mulţi nu doar să nu se poarte mai bine decât alţii, ci să se poarte în moduri care l-ar fi făcut pe un proxenet sau pe un purificator etnic să ridice o sprânceană.[3]

Poate cea mai radicală atitudine faţă de religie – explicabilă pesemne ca reacţie la religiozitatea cvasi-generală a societăţii americane contemporane – o adoptă în prezent neurologul american **Sam Harris** (n. 1967), autorul *best-seller*-ului *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason* (*Sfârşitul credinţei: religie, teroarea şi viitorul raţiunii*), apărut în 2005. Premisa acestui eseu critic de o virulenţă extremă e aceea că religia de orice fel reprezintă un rău incontestabil întrucât acreditează şi potenţează spiritul de intoleranţă:

> O privire aruncată asupra istoriei sau asupra paginilor oricărui ziar ne demonstrează că ideile care separă un grup de fiinţe umane de un altul, aducându-le împreună doar pentru a se masacra, îşi au în general rădăcinile în religie. [...]
>
> Toate [religiile] se află însă într-un acord pervers asupra unui punct de importanţă fundamentală: Dumnezeu nu sprijină „respectul" pentru alte credinţe sau pentru concepţiile necredincioşilor. Deşi toate credinţele au fost atinse într-o circumstanţă sau alta de spiritul ecumenismului, principiul central al fiecărei tradiţii

[1] *Ibid.*, p. 10.
[2] *Ibid.*, p. 12.
[3] *Ibid.*, p. 6.

> religioase susține că toate celelalte sunt eronate sau, în cel mai bun caz, periculos de incomplete. Intoleranța este astfel intrinsecă oricărui crez religios. [...] Certitudinea că există o viață de apoi este pur şi simplu incompatibilă cu toleranța în cea de acum.[1]

Autorul porneşte de la constatarea că, în societatea contemporană, credinţa religioasă de orice fel e considerată în continuare un subiect tabu, ceea ce încurajează de fapt naşterea sau perpetuarea fundamentalismului religios, propunându-şi în consecinţă să demonstreze că idealul „de toleranță religioasă – născut din ideea că fiecare ființă umană ar trebui să aibă libertatea de a crede ce doreşte despre Dumnezeu – este una dintre principalele forțe care ne împing către abis"[2]. El consideră că la baza atitudinii în general pozitive pe care oamenii continuă să o manifeste faţă de religie (majoritatea fiind de părere că o componentă esenţială a vieţii e credinţa), se află două mituri: că religia este sursa multor lucruri bune (comunităţi solide, comportament moral, experienţă spirituală) care nu pot fi aflate pe altă cale şi că lucrurile rele comise adesea în numele religiei nu sunt produsul credinţei *per se*, ci al naturii noastre inferioare (lăcomie, ură, frică etc.) faţă de care religia reprezintă cel mai bun (dacă nu singurul) remediu. Fiecare religie, arată autorul mai departe, se consideră a reprezenta cuvântul infailibil al Dumnezeului adevărat, ceea ce îi conferă dreptul de a le contesta/exclude pe celelalte, însă această concepţie presupune în primul rând „o ignoranţă enciclopedică a istoriei, mitologiei şi artei", căci „ritualurile, credinţele şi iconografia fiecăreia dintre religiile noastre trădează secole de influenţe reciproce", ceea ce înseamnă că fiecare religie are exact acelaşi grad de justificare ca şi celelalte („întrucât există la fel de multe dovezi pentru a justifica credința în existența literală a lui Iahve şi a Satanei câte existau pentru a-l menține pe Zeus urcat pe tronul său de pe munte sau pe Poseidon, în mările pe care le tulbura"[3]); în al doilea rând, această concepţie exclude din capul locului ideea de toleranţă, astfel încât credinţa că ar putea exis-

[1] Sam Harris, *Sfârşitul credinţei: religie, teroarea şi viitorul raţiunii*, trad. Alexandru Anghel, Ed. Herald, Bucureşti, 2016, pp. 10-11.

[2] *Ibid.*, p. 13.

[3] *Ibid.*, p. 15.

ta moderaţie în religie este un mit. Harris citează drept argument un fragment din Deuteronom (13:7-11), în care se porunceşte intoleranţa extremă faţă de eretici, chiar dacă aceştia sunt rudele cele mai apropiate: ei trebuie lapidaţi. Cât despre aşa-zisa moderaţie religioasă care se poate constata în rândul nonfundamentaliştilor, Harris o explică nu prin evoluţia credinţei religioase, ci prin evoluţia civilizaţiei şi progresul ştiinţei, care a avut ca efect o schimbare a mentalităţii: „Moderaţia religioasă este generată de faptul că până şi persoana cea mai puţin educată dintre noi pur şi simplu ştie mai multe despre anumite lucruri decât ştia oricine cu 2 000 de ani în urmă, iar o mare parte din această cunoaştere este incompatibilă cu Scriptura"[1]. Însă moderaţia religioasă, avertizează autorul, nu permite critici cu privire la litera religiei şi, pe de altă parte, este „produsul cunoaşterii seculare şi al ignoranţei scripturare", care sunt totuşi neechivoce în ceea ce priveşte atitudinea faţă de eretici: în lumina acestora, moderaţia religioasă înseamnă o lipsă de voinţă în a te supune întru totul „legii lui Dumnezeu". Aşadar, se poate spune că moderaţii religioşi, întrucât refuză să trăiască după litera scripturilor, dar tolerează iraţionalul celor ce o fac, „trădează credinţa şi raţiunea deopotrivă"[2].

În consecinţă, Harris este de părere că ideea de „corectitudine politică" aplicată credinţelor religioase este păguboasă întrucât încurajează de fapt intoleranţa celor pe care-i tolerează. Din punctul de vedere al efectului asupra societăţii moderne, al cărei ideal îl constituie unitatea economică, politică etc., ideologia religioasă, întrucât incită la dezbinare şi ură faţă de tot ce constituie diferenţa, tinde să aibă efecte „periculos de retrograde"[3]. În fapt, consideră autorul, religia a reprezentat dintotdeauna sursa celor mai multe dintre războaiele din lume, iar conflictele actuale dintre hinduşi şi musulmani în India, Pakistan etc. sau terorismul islamic demonstrează că răul provocat de fundamentalismul religios este fără leac. Explicaţia e că „majoritatea religiilor nu oferă un mecanism valid prin care credinţele de bază ale acestora să poată fi testate şi revizuite", astfel încât fi-

1 *Ibid.*, p. 18.
2 *Ibid.*, p. 20.
3 *Ibid.*, p. 24.

ecare nouă generaţie de credincioşi moşteneşte „superstiţiile şi urile tribale ale generaţiilor anterioare"[1].

O problemă puţin discutată până acum e aceea a fundamentalismului islamic, pe care Harris o abordează tranşant, apelând la biblia islamului, Coranul. El amendează opinia că islamismul este o religie a păcii, aducând ca probe articole din „cartea sfântă", e.g.: „O, Profetule! Luptă împotriva necredincioşilor şi fățarnicilor şi fii aspru cu ei! Gheena va fi sălaşul lor şi ce sfârşit trist vor avea ei!" (Coran 9:73); „O, voi cei care credeți! Luptați împotriva necredincioşilor de lângă voi! Ei să găsească în voi asprime! Şi să ştiți că Allah este alături de cei care au frică!" (Coran 9:123); „Şi cel ce iese din casa sa, ca să purceadă către Allah şi Trimisul Său, şi apoi îl va ajunge moartea, răsplata lui se află la Allah... căci necredincioşii vă sunt duşmani înveterați" (Coran 4:95-101) etc. Autorul ajunge la concluzia că: „Toți cei care susțin că doctrinele islamului nu au «nimic de-a face cu terorismul» nu fac altceva decât să se joace cu vorbele"[2]. Însă problema islamului, subliniază el, nu e decât una particulară, sursa răului fiind de fapt religia în sine şi nu numai fundamentalismul religios. Moderaţia religioasă nu poate fi nici ea acceptabilă deoarece credinţele religioase „alimentează un context în care nu putem combate în mod adecvat literalismul scripturar şi violența religioasă"[3].

Sam Harris mai arată că aspectele pozitive din punct de vedere etic atribuite religiei – influenţa ei consolatoare asupra minţii, faptul că a motivat mulți oameni să comită fapte bune etc. – nu reprezintă argumente în favoarea ei, căci şi corolarul lor e la fel de adevărat: religia poate fi la fel de bine o sursă de tulburare mintală, iar „cele mai monstruoase crime împotriva umanităţii au fost invariabil inspirate de credinţe nejustificate"[4]. Biserica Catolică, afirmă autorul, a legitimat torturile la care erau supuşi ereticii în Evul Mediu prin Vechiul Testament, care recomanda pedepsirea necredincioşilor prin lapidare şi incendiere: în Deuteronom (13:12-16), de pildă, credincioşii sunt sfătuiți să-i ucidă pe toți locuitorii oraşului în care se vor fi aflat necre-

1 *Ibid.*, p. 31.
2 *Ibid.*, p. 32.
3 *Ibid.*, p. 45.
4 *Ibid.*, p. 79.

dincioşi, după care să-i dea foc şi să nu-l mai reconstruiască niciodată. Sfântul Augustin, pe de altă parte, considera că, dacă tortura era potrivită pentru cei ce încălcau legile oamenilor, era potrivită şi pentru cei ce încălcau legile lui Dumnezeu[1]. Înfiinţată în 1184 sub papa Lucius al III-lea pentru a zdrobi mişcarea populară a catarilor, Inchiziţia a continuat să condamne eretici până în 1850, când a avut loc ultimul autodafé în Mexic, iar utilizarea torturii a fost condamnată oficial de Biserică abia în 1816, prin bula papei Pius al VII-lea. O altă dovadă de intoleranţă religioasă este antisemitismul, pe care autorul îl consideră intrinsec atât creştinismului, cât şi islamismului. Acesta începe să fie acreditat de Pavel (Thesalonieni 2:14-16) şi Ioan (8:41-45), apoi legiferat după oficializarea creştinismului, mai întâi prin revocarea multor privilegii civile (excluderea din armată şi din funcţiile importante şi interzicerea relaţiilor dintre bărbaţii evrei şi femeile creştine), apoi prin codul lui Iustinian, care declară nul statutul legal al evreilor şi consideră necredinţa în înviere şi judecata de apoi drept ofensă capitală. Augustin se bucura de persecuţia evreilor, considerând că suferinţa lor era dovada că Iisus a fost Mesia, iar ura naziştilor faţă de evrei a fost în fond o moştenire a creştinismului medieval, demonizarea lor continuând până în secolul al XX-lea[2].

Într-un alt capitol, Harris afirmă că nu e nevoie de idei religioase pentru a duce o viaţă morală şi că afirmaţia că religia este sursa celor mai profunde intuiţii morale e absurdă, căci în fapt tradiţiile religioase nu s-au dovedit a fi mai valabile în chestiuni de etică decât în chestiuni ştiinţifice[3]. Solidaritatea umană pe care o postulează religia se limitează strict la grupul care aderă la ea, bazându-se pe „ficţiuni tribale", astfel încât: „Nicio altă ideologie nu este la fel elocventă în privinţa elementelor care separă o comunitate morală de o alta"[4]. Şi, constatând că tradiţiile noastre religioase „sunt defuncte din punct de vedere intelectual şi distructive din punct de vedere politic", el conchide că soluţia unei existenţe fericite în această lume

1 *Ibid.*, p. 86.
2 *Ibid.*, pp. 98-99.
3 *Ibid.*, p. 176.
4 *Ibid.*, p. 181.

este o abordare strict raţională a problemelor ei, ceea ce ar însemna, desigur, „sfârşitul credinţei"[1].

În epilogul cărţii, autorul constată cu tristeţe că trăim încă „în societăţi constrânse de idei religioase şi ameninţate de violenţă religioasă", astfel încât singura posibilitate ca milioanele de credincioşi să-şi reconsidere credinţele pare să fie, din nefericire, prăbuşirea civilizaţiei în urma unui război religios[2]. El consideră credinţa religioasă drept principala sursă a răului din lume, înrudită cu şi mai presus de toate celelalte vicii umane, căci, la urma urmei, răul se află mai întâi în noi: „Singurii demoni de care trebuie să ne temem sunt cei ascunşi în toate minţile umane: ignoranţa, ura, lăcomia şi *credinţa*, care este cu certitudine capodopera diavolului"[3]. Soluţia pe care o propune în final ca reţetă a fericirii *hic et nunc* e bucuria de a trăi miracolul acestei vieţi împreună cu ceilalţi şi nu în pofida lor:

> Omul *nu* este măsura tuturor lucrurilor. Acest univers este plin de mister. Simplul fapt al existenţei acestuia şi al existenţei noastre este un mister absolut şi singurul miracol demn de acest nume. Însăşi conştiinţa care ne animă este în centrul acestui mister şi fundamentul oricărei experienţe pe care am dori să o numim „spirituală". Nu trebuie să îmbrăţişăm niciun mit pentru a ne uni cu profunzimea circumstanţelor noastre. Nu trebuie să venerăm niciun Dumnezeu personal pentru a ne cutremura în faţa frumuseţii şi imensităţii creaţiei. Nu avem nevoie de ficţiuni tribale pentru a conştientiza într-o bună zi că de fapt ne iubim semenii, că fericirea noastră este inseparabilă de a lor şi că interdependenţa noastră cere ca oamenii de pretutindeni să aibă oportunitatea de a înflori. Zilele identităţilor noastre religioase sunt în mod clar numărate. Dacă şi zilele civilizaţiei sunt numărate, asta s-ar părea că depinde, cam prea mult, de graba cu care ne vom da seama de acest lucru.[4]

Într-un alt eseu publicat în 2008, *Letter to a Christian Nation* (*Scrisoare către o naţiune creştină*), Sam Harris arată că publicarea căr-

1 *Ibid.*, p. 229.
2 *Ibid.*, pp. 230-231.
3 *Ibid.*, p. 234.
4 *Ibid.*, p. 234.

ţii *The End of Faith* a avut ca efect o ostilitate cvasi-generală din partea creştinilor, care i-au trimis mii de scrisori indignate în care îi reproşau că nu crede în Dumnezeu, fapt ironic, opinează el, având în vedere că „în general creştinii îşi imaginează că nicio altă credinţă nu împărtăşeşte mai bine decât a lor virtuţile iubirii şi ale milosteniei". De fapt, consideră Harris, „mulţi dintre cei ce pretind că sunt transformaţi de dragostea lui Hristos sunt adânc, chiar criminal, intoleranţi la critică", iar această atitudine „are un sprijin considerabil în Biblie", dat fiind că cele mai vehemente voci au citat în scrisorile lor capitole şi versete biblice[1]. El ţine să precizeze că scopul principal al cărţii a fost „de a-i înarma pe secularişti din societatea noastră" care cred că religia ar trebui menţinută în afara dezbaterii publice, fapt păgubos, în opinia sa, pentru societatea civilă, căci „credinţele creştinilor conservatori exercită acum o influenţă extraordinară asupra discursului nostru naţional – în tribunalele noastre, în şcolile noastre şi în orice ramură administrativă"[2]. Drept dovadă, Harris prezintă rezultatele unui sondaj realizat în S.U.A. în legătură cu opiniile despre lume ale cetăţenilor americani, cifrele relevând o majoritate covârşitoare a credincioşilor:

> Conform unui sondaj Gallup recent, numai 12% dintre americani cred că viaţa pe pământ a evoluat printr-un proces natural, fără amestecul unei divinităţi. 31% cred că evoluţia a fost „dirijată de Dumnezeu". Dacă opiniile voastre despre lume ar fi supuse la vot, noţiunea de „proiect inteligent" ar învinge ştiinţa biologiei cu aproape 3 la 1. Acest lucru e tulburător, căci natura nu oferă vreo dovadă concludentă a unui creator inteligent, ci nenumărate exemple de proiect *neinteligent*. Dar prezenta controversă în legătură cu „proiectul inteligent" nu trebuie să ne distragă atenţia de la adevărata proporţie a tulburării religioase de la începutul secolului XXI. Acelaşi sondaj Gallup a demonstrat că 52% dintre americani sunt de fapt *creaţionişti*. Asta înseamnă că, în ciuda unui secol de studii ştiinţifice care atestă vechimea vieţii şi mai marea vechime a pământului, mai bine de jumătate dintre vecinii noştri cred că întregul cosmos a fost creat acum 6000 de ani.[3]

[1] *Idem, Letter to a Christian Nation*, Vintage Books, New York, 2008, p. vii.
[2] *Ibid.*, pp. viii-ix.
[3] *Ibid.*, p. x.

Problema raportului dintre ştiinţă şi religie va fi dezbătută de Harris într-o altă carte publicată în 2010 sub titlul *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values* (*Peisajul moral: cum poate determina ştiinţa valorile umane*), a cărei miză e de a demonstra că, actualmente, „valorile umane şi cunoaşterea umană nu mai pot fi separate"[1]. În opinia sa, faptul că mulţi oameni de ştiinţă pretind în continuare că religia şi ştiinţa sunt compatibile nu e nefiresc, întrucât abia recent „am ieşit din multe secole întunecate de tulburare şi persecuţie religioasă – unii sărind, alţii mergând nesiguri, şi alţii târându-se – într-o eră în care ştiinţa încă este tratată cu ostilitate deschisă, ocazional, de publicul general şi chiar de guverne"; şi, deşi puţini oameni de ştiinţă se mai tem de persecuţii sau atentate din partea fanaticilor religioşi, mulţi sunt îngrijoraţi, mai ales în S.U.A., că şi-ar putea pierde finanţarea dacă ofensează direct religia, iar pe de altă parte, organizaţii religioase foarte bogate, precum Fundaţia Templeton, ale cărei fonduri se ridică la câteva miliarde de dolari, „au reuşit să convingă anumiţi savanţi şi jurnalişti ai revistelor de ştiinţă că este inteligent să nege diferenţa dintre integritatea intelectuală şi fanteziile unei epoci anterioare"[2]. Urmând exemplul lui Voltaire, mulţi oameni de ştiinţă, afirmă autorul, cred că, din cauza diferenţelor sociale ce nu pot fi lesne remediate, e mai bine ca masele să fie „menţinute sedate cu iluzii pioase", iar din punct de vedere psihologic, că religia oferă o consolare interioară care nu poate fi atinsă altfel. Acest punct de vedere, însă, atenţionează el, nu poate fi decât „condescendent, lipsit de imaginaţie şi pesimist faţă de restul umanităţii şi faţă de generaţiile următoare", provocând mari costuri sociale pe termen lung, căci în realitate ştiinţa şi religia reprezintă două paradigme epistemologice diferite, care nu pot fi nicicum conciliate:

> Există costuri sociale, economice, ambientale şi geopolitice ale acestei strategii de neglijenţă benignă, mergând de la ipocrizie personală la politici publice care subminează inutil sănătatea

[1] S. Harris, *Cum poate determina ştiinţa valorile umane. Peisajul moral*, trad. de Radu Timnea, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2013, p. 14.

[2] *Ibid.*, p. 27.

şi siguranţa a milioane de oameni. Cu toate acestea, oamenii de ştiinţă par să-şi facă griji că, prin criticarea credinţelor religioase ale oamenilor, ar porni un război de idei pe care ştiinţa nu-l poate câştiga. Eu cred că se înşală. Mai mult, sunt sigur că, într-un final, nu vom mai avea de ales în această problemă. Conflictele cu sumă nulă au modul lor de a deveni fătişe.

Iată situaţia noastră: dacă afirmaţiile fundamentale ale religiei sunt adevărate, atunci perspectiva ştiinţifică este atât de eclipsată şi susceptibilă de modificări supranaturale, încât devine aproape ridicolă. Dacă afirmaţiile fundamentale ale religiei sunt false, atunci majoritatea oamenilor sunt profund confuzi în legătură cu natura realităţii, consumaţi de speranţe şi temeri iraţionale, şi tinzând să piardă timp şi atenţie preţioase, deseori cu rezultate tragice. Este aceasta o dihotomie faţă de care ştiinţa să se poată pretinde neutră?[1]

Autorul mai constată că, în pofida previziunilor, făcute încă de la sfârşitul secolului al XIX-lea, că dezvoltarea societăţii industrializate va reprezenta sfârşitul religiei, aceasta a rămas în continuare unul dintre cele mai importante aspecte ale vieţii umane. Şi, având în vedere că ţările în curs de dezvoltare sunt cele mai religioase, iar creşterea demografică e mult mai mare acolo decât în ţările dezvoltate, e de aşteptat ca religia să aibă „consecinţe geopolitice încă mulţi ani de acum încolo"[2]. Pe de altă parte, el observă că „în aproape orice criteriu referitor la sănătatea societăţii" (precum durata de viaţă, mortalitatea infantilă, criminalitatea, instruirea, produsul intern brut, asistenţa socială, egalitatea şi competitivitatea economică, egalitatea între sexe, sistemul de sănătate, protecţia mediului, lipsa corupţiei, stabilitatea politică şi actele filantropice), ţările mai puţin religioase, ca Danemarca, Suedia, Norvegia, Olanda („care sunt cele mai ateiste societăţi de pe pământ"), sunt deasupra celor religioase, în vreme ce în S.U.A. „religiozitatea este strâns corelată cu rasismul", ceea ce ar trebui să elimine „pretenţia omniprezentă că religia este cel mai

[1] *Ibid.*, pp. 27-28.
[2] *Ibid.*, p. 131.

important garant al sănătăţii sociale" şi, totodată, teama că un nivel ridicat al lipsei de credinţă ar conduce la „prăbuşirea civilizaţiei"[1].

În ceea ce priveşte ideea de suflet, autorul notează că religiile rămân fidele unor doctrine tot mai puţin plauzibile pe zi ce trece: spre exemplu, „orice concepţie naivă referitoare la suflet poate fi acum eliminată, pe baza dependenţei evidente dintre minte şi creier", astfel încât o leziune a acestuia poate anula toate capacităţile sale cognitive, afective sau volitive; în al doilea rând, dependenţa minţii de creier sugerează că „nu poate exista un sine unificat în fiecare dintre noi"[2]. Asta înseamnă că dogmele religioase fundamentale (nemurirea, păcatul, mântuirea) sunt evident incompatibile cu rezultatele cercetării ştiinţifice, astfel încât a încerca să conciliezi religia cu ştiinţa nu poate fi decât o dovadă de lipsă de spirit ştiinţific, după cum afirmă autorul în concluzie:

> Faptul că anumiţi oameni pot raţiona slab cu o conştiinţă liniştită – sau că o pot face, *spunând* că au conştiinţa liniştită – nu dovedeşte absolut nimic referitor la compatibilitatea ideilor, scopurilor sau modurilor de gândire religios şi ştiinţific. Este posibil să te înşeli şi să nu o ştii (noi numim asta „ignoranţă"). Este posibil să te înşeli şi să o ştii, dar să nu doreşti să suporţi costul social al recunoaşterii publice a acestui lucru (noi numim asta „ipocrizie"). Şi mai este posibil să te înşeli, să întrevezi acest lucru, dar să permiţi temerii de a te înşela să ducă la creşterea angajamentului faţă de nişte credinţe eronate (noi numim asta „autoamăgire"). Pare evident că aceste tipuri de gândire lucrează din plin în serviciul religiei.
>
> Există o epidemie a ignoranţei ştiinţifice în Statele Unite. Asta nu e surprinzător, deoarece foarte puţine adevăruri ştiinţifice sunt autoevidente şi multe dintre ele sunt profund contradictorii. Nu este deloc evident că spaţiul gol are o structură sau că avem strămoşi comuni cu musca şi cu banana. Poate fi dificil să gândeşti ca un om de ştiinţă (chiar şi atunci când eşti om de ştiinţă, după cum am început să observăm). Dar s-ar zice că doar

[1] *Ibid.*, p. 132.
[2] *Ibid.*, pp. 142-143.

puţine lucruri pot face modul de a gândi ca un om de ştiinţă mai dificil decât ataşamentul faţă de religie.[1]

Aceste ultime cazuri analizate conduc la concluzia că ateismul rămâne în continuare o chestiune controversată şi, în mare măsură, tabuizată, ceea ce conferă încă o dată justificare efortului de popularizare a istoriei lui: orice lucru, pentru a fi acceptat, trebuie mai întâi cunoscut.

[1] *Ibid.*, pp. 157-158.

Concluzii

Prin numeroasele exemple aduse în discuţie, lucrarea de faţă demonstrează că ateismul (sau *necredinţa* într-o virtuală transcendenţă) n-a fost un fenomen izolat, nefiresc sau „demonic", pe care unii, în necunoştinţă de cauză, îl atribuie exclusiv modernităţii: necredinţa nu e nicidecum un simptom al „crizei" sau al „alienării" omului modern, ci un rod natural al gândirii libere (atunci când subiectul gânditor a avut tăria de a şi-o asuma până la ultimele ei consecinţe), manifestată încă din epoca Antichităţii. Departe de a fi apanajul unor spirite rătăcite, cuprinse de o fatală maladie ontică (sub „ispita Diavolului", cum zic teologii), ateismul reprezintă de fapt afirmarea eroică a libertăţii totale de gândire în pofida tuturor tabuurilor şi prejudecăţilor colective. Că acest *modus cogitandi* excentric (sau eretic în raport cu ideologia religioasă oficială, cvasi-unanim acceptată) a fost desigur incomod şi chiar periculos o probează persecuţiile oficiale care de regulă i-au „recompensat" pe gânditorii în cauză, iar urme ale acestei atitudini ostile, perpetuate printr-o (prea) îndelungată tradiţie, pot fi constatate şi astăzi, din nefericire, chiar în societăţi laice dintre cele mai evoluate.

Analizând gândirea ateistă din cele mai vechi timpuri până în prezent, se poate constata recurenţa unui triplu set de argumente imbatabile: unul de natură *epistemologică* (contestarea din perspectivă raţionalistă a adevărului dogmelor religioase, considerate iraţionale, aşadar false şi falacioase prin definiţie); unul de natură *etică* (decretarea drept imorală a atitudinii instituţiilor religioase şi a reprezentanţilor ei, care perpetuează în mod interesat minciuna religiei) şi, în fine, unul de natură *politică* (considerarea Bisericii drept principala unealtă a puterii în acţiunea sa deliberată de exploatare a

maselor). Nu e vorba deci de o gândire iresponsabilă, imorală, fundamental nocivă pentru umanitate, ci, dimpotrivă, fericirea şi libertatea omului se poate spune că au constituit dintotdeauna principala ei miză: de la Pitagora şi Epicur până la Nietzsche şi Sam Harris, gânditorii care au respins credinţa în divinitate şi într-o iluzorie fericire *post mortem* au făcut-o *in principio* pentru a-l elibera pe om de lanţurile care-l împiedicau să-şi caute fericirea pe cont propriu *în viaţa aceasta*; în viziunea lor, omul se poate considera pe deplin realizat în umanitatea sa abia atunci când a depăşit stadiul inferior de *spirit legat*, devenind în sfârşit un *spirit liber*.

Această istorie a ateismului, incompletă şi imperfectă, desigur, nu reprezintă totuşi o pledoarie *pro domo*, cum ar putea deduce unii, o manipulare tendenţioasă a unor fapte, ghidată de nu ştiu ce interese oculte. Textele au fost reproduse *tale quale*, prin citare directă, iar comentariile s-au limitat de cele mai multe ori la simple parafraze, tocmai pentru a nu răstălmăci/altera gândirea originară de la baza lor. Autorul a considerat că textele însele constituie până la urmă cea mai bună pledoarie: cine are ochi de văzut şi urechi de auzit va *înţelege*.

Bibliografie

Aristofan, *Norii*, traducere de Ioan Bileţchi-Albescu, „Tipografiile române unite", Bucureşti, 1923.

Athenagoras the Athenian, *A Plea for the Christians*, www.theologywebsite.com.

Bacon, Francis, *Noul Organon*, traducere de N. Petrescu şi M. Florian, studiu introductiv de Al. Posescu, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1957.

Bacon, Morus, Hobbes, Locke, cu studii introductive de C. I. Gulian şi I. Banu, Editura de Stat pentru Literatură Ştiinţifică şi Didactică, Bucureşti, 1951.

Bakunin, Mihail Alexandrovici, *Dumnezeu şi Statul*, traducere de Alina Manca, Editura Bastion, Timişoara, 2008.

Bayle, Pierre, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, Édité par Jean-Michel Gros, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2006.

Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Desoer, Paris, 1820.

Blainey, Geoffrey, *A Short History of Christianity*, Viking, 2011.

Brătescu, Gheorghe, *Testamentul părintelui Meslier*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1972.

Bruno, Giordano, *Opere italiene*, I-VI, traducere şi note de Smaranda Bratu Elian, studiu introductiv de Edgar Papu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002.

Carus, Titus Lucretius, *Poemul naturii*, traducere, prefaţă şi note de D. Murăraşu, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.

Catéchisme du curé Meslier, Mis au jour par l'Editeur de l'Almanach des honnétes gens, Paris, 1790.

Călăuza ateistului, traducere din limba rusă, Editura Politică, Bucureşti, 1961.

Cicero, Marcus Tullius, *Despre divinaţie / De divinatione*, ediţie bilingvă, traducere de Gabriela Haja şi Mihaela Paraschiv, studiu introductiv şi note de Mihaela Paraschiv, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

Cicero, *De Natura Deorum*, www.thelatinlibrary.com.

Comte, Auguste, *Discurs asupra spiritului pozitiv*, traducere, preambul şi note de Leonard Gavriliu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1999.

Conta, Vasile, *Opere filozofice*, ediţie îngrijită de Nicolae Gogoneaţă, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1967.

Cugetări despre religie, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964.

Dawkins, Richard, *Himera credinţei în Dumnezeu*, traducere de Victor Glodeanu, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2007.

Dennett, Daniel C., *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin Group, 2006.

Diderot, Denis, *Opere alese*, I-II, traducere de Gellu Naum, studiu introductiv de Valentin Lipatti, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1956.

Diderot, Denis, *Scrisori către Sophie Volland*, traducere de Sanda Oprescu, selecţie, prefaţă şi note de Angela Ion, Editura Univers, Bucureşti, 1982.

Diderot, D'Holbach, Helvétius, D'Alembert, *Scrieri ateiste*, traducere de Dumitru Oroveanu, prefaţă de Octavian Cheţan, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966.

Draper, John William, *History of the Conflict Between Science and Religion*, 1874.

Drimba, Ovidiu, *Istoria culturii şi civilizaţiei*, ediţie definitivă, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1998.

Eminescu, Mihail, *Poesii*, Editura Librăriei Socecu & Comp., Bucureşti, 1884.

Enciclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers publié sous la direction de Denis Diderot, Les Éditions Bordas, Paris, 1967.

Erasmus din Rotterdam, *Elogiul nebuniei sau Discurs spre lauda prostiei*, traducere de Robert Adam, Editura Antet, Bucureşti, 1995.

Febre, Lucien, *Religia lui Rabelais. Problema necredinţei în secolul al XVI-lea*, traducere, introducere şi note de Horia Lazăr, Editura Dacia, Cluj, 1996.

Feuerbach, Ludwig, *Esenţa creştinismului*, traducere de Petre Drăghici, studiu introductiv de I. Cernea, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961.

Fontenelle, *Istoria oracolelor. Convorbiri despre pluralitatea lumilor*, traducere şi postfaţă de Noemi Bomher, Editura Moldova, Iaşi, 1993.

Freud, Sigmund, *Opere*, vol. IV, *Studii despre societate şi religie*, traducere de Roxana Melnicu, George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu, Editura Trei, Bucureşti, 2000.

Galilei, Galileo, *Dialog despre cele două sisteme principale ale lumii*, traducere de Romolo Otone, cuvânt înainte de Ştefan Bălan, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962.

Ghiţă, Simion, *Antologia ateismului din România*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962.

Gibbon, Edward, *General Observations on the Fall of the Roman Empire in the West*, From *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, http://www.ccel.org.

Giordano Bruno, Galilei, Campanella, cu studii introductive de C. I. Gulian şi I. Banu, Editura de Stat pentru Literatură Ştiinţifică şi Didactică, Bucureşti, 1951.

Harris, Sam, *Cum poate determina ştiinţa valorile umane. Peisajul moral*, traducere de Radu Timnea, Editura Paralela 45, Piteşti, 2013.

Harris, Sam, *Letter to a Christian Nation*, Vintage Books, New York, 2008.

Harris, Sam, *Sfârşitul credinţei: religie, teroarea şi viitorul raţiunii*, trad. Alexandru Anghel, Editura Herald, Bucureşti, 2016.

Hazard, Paul, *Criza conştiinţei europene (1680-1715)*, traducere de Sanda Şora, prefaţă de Romul Munteanu, Editura Univers, Bucureşti, 1973.

Hazard, Paul, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea. De la Montesquieu la Lessing*, traducere de Viorel Grecu, Editura Univers, Bucureşti, 1981.

Helvétius, Claude-Adrien, *Despre spirit*, traducere de I. Firu, studiu introductiv de Florica Neagoe, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1959.

Helvétius, C. A., Diderot, D., *Texte pedagogice alese*, studiu introductiv, traducere, note şi comentarii de D. Todoran, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1964.

Hitchens, Christopher, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Hachette Book Group USA, New York, 2007.

Hobbes, Thomas, *Leviatanul*, traducere, introducere şi note de Alexandru Anghel, Editura Herald, Bucureşti, 2017.

Holbach, *Sistemul Naturii sau Despre legile lumii fizice şi ale lumii morale*, traducere şi studiu introductiv de Dan Bădărău, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957.

Hume, David, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu şi Constanţa Niţă, studiu

introductiv de Mircea Flonta, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.

Hume, David, *Dialoguri asupra religiei naturale & Istoria naturală a religiei*, traducere, studiu introductiv şi note de Alexandru Anghel, Editura Herald, Bucureşti, 2015.

Hume, David, *Eseuri politice*, traducere de Adina Avramescu şi Cătălin Avramescu, studiu introductiv de Adina Avramescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.

Hyman, Gavin, *A Short History of Atheism*, I. B. Tauris & Co Ltd, London, 2010.

Johnson, Paul, *A History of Christianity*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1976.

Kant, Immanuel, *Tratat de pedagogie. Religia în limitele raţiunii*, traducere de C.V. Butureanu şi C. Rădulescu-Motru, Editura „Agora" S.R.L., Iaşi, 1992.

Laertios, Diogenes, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, traducere de Constantin Ion Balmuş, prefaţă de Aram M. Frenkian, Editura Polirom, Iaşi, 1997.

La Mettrie, Julien Offroy de, *Omul maşină şi alte scrieri filozofice*, traducere, prefaţă şi note de G. Brătescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961.

Le Dantec, Félix, *L'athéisme*, Ernest Flammarion Éditeur, Paris, 1906.

Le Drew, Stephen, *The Evolution of Atheism. The Politics of a Movement*, Oxford University Press, 2016.

Lucian din Samosata, *Scrieri alese*, traducere şi note de Radu Hîncu, introducere de Petru Creţia, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1959.

Maréchal, Sylvain, *Dictionnaire des Athées anciens et modernes*, Bruxelles, 1833.

Martin, Michael, *Împotriva creştinismului*, traducere de George Plugaru, Editura Ideea Europeană, Bucureşti, 2007.

Marx, Engels, Lenin, *Despre religie*, culegere de texte şi studiu introductiv de Petre Berar, Editura Politică, Bucureşti, 1974.

Materialiştii francezi din veacul al XVIII-lea, prefaţă de C. I. Gulian, Editura de Stat pentru Literatură ştiinţifică, Bucureşti, 1954.

Mill, John Stuart, *Three Essays on Religion*, Henry Holt and Company, New York, 1874.

Montaigne, Michel de, *Eseuri*, I-II, traducere de Mariella Seulescu, studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966.

Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, traducere şi note de Armand Roşu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.

Montesquieu, *Lettres persanes*, Editura Prietenii Cărţii, Bucureşti, 1997.

Nietzsche, Friedrich, *Antichristul*, traducere de George B. Rareş, Editura Eta, Cluj, 1991.

Nietzsche, Friedrich, *Aşa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toţi şi pentru nimeni*, traducere de Victoria Ana Tăuşan, Editura Edinter, Bucureşti, 1991.

Nietzsche, Friedrich, *Despre genealogia moralei*, traducere de Horia Stanca şi Janina Ianoşi, prefaţă de Ion Ianoşi, Editura Echinox, Cluj, 1993.

Nietzsche, Friedrich, *Dincolo de bine şi de rău. Preludiu la o filosofie a viitorului*, traducere de Alexandru Diaconovici, Editura Antet, Bucureşti, 2010.

Nietzsche, Friedrich, *Omenesc, prea omenesc*, în *Opere complete*, 3, ediţie critică de Giorgio Colli şi Mazzino Montinari, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timişoara, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Ştiinţa voioasă*, traducere de Liana Micescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006.

Nietzsche, Friedrich, *Voinţa de putere. Eseu despre o transmutaţie a tuturor valorilor*, traducere de Alexandru Diaconovici, Editura Antet XX Press, Bucureşti, 2010.

Nowicki, Andrzej, *Pięć fragmentów z dzieła "De non existentia dei" Kazimierza Łyszczyńskiego* (by a script from Library of Kórnik nr. 443), „Euhemer", nr. 1, 1957.

Omul romantic, volum coordonat de François Furet, traducere coordonată de Giuliano Sfichi, prefaţă de Elena Brăteanu, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

Origen, *Scrieri alese. Partea a patra: Contra lui Celsus*, studiu introductiv, traducere şi note de pr. prof. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1984.

Paine, Thomas, *Epoca raţiunii*, traducere de Alexandru Anghel, Editura Herald, Bucureşti, 2017.

Pitagora, *Legile morale şi politice*, traducere din limba franceză de Anca Pîntea, ediţia a II-a, Editura Antet XX Press, Bucureşti, 2010.

Platon, *Dialoguri*, ediţie îngrijită de Nicolae Râmbu, traducere de Ştefan Bezdechi, Editura „Agora" S.R.L. Iaşi, 1993.

Plinius, *Naturalis Historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate*, Volumul I – Cosmologia. Geografia, traducere de Ioana Costa şi Tudor Dinu, ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Ioana Costa, indice şi note lingvistice de Tudor Dinu, Editura Polirom, Iaşi, 2001.

Puşcaş, Gheorghe, *„Secolul luminilor" şi religia*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966.

Rousseau, Jean-Jacques, *Contractul social*, traducere de H. H. Stahl, Editura Antet XX Press, Bucureşti, 2002.

Russell, Bertrand, *De ce nu sînt creştin*, traducere de Mihaela Iacob, prefaţă şi tabel cronologic de Petru Berar, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.

Russell, Bertrand, *Eseuri sceptice*, traducere de S. G. Drăgan, cu o prefaţă de John Gray, Editura Humanitas, Bucureşti, 2015.

Sade, *Justine*, traducere de Oana Popirda, Editura Doris, Bucureşti, 1990.

Sahia, Alexandru, *U. R. S. S. azi*, Editura Librăriei „Ion Creangă", Bucureşti, 1935.

Schopenhauer, Arthur, *Scrieri despre filozofie şi religie*, traducere de Anca Rădulescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Schopenhauer, Arthur, *Viaţa, amorul, moartea*, traducere de Constantin Pestreanu, Editura Antet, Bucureşti, 1997.

Sextus Empiricus, *Expunere a filozofiei sceptice*, traducere de Ştefan Zeletin, Editura Antet XX Press, Bucureşti, 2005.

Shelley, Percy Bysshe, *The Necessity of Atheism*, Halderman-Julius Company, Girard, Kansas, www.infidels.org.

Skorobohaty, Walerjan, *Historical Sketch Of The Rise, Progress And Decline Of The Reformation In Poland*, University of Michigan, 1840.

Spinoza, Benedict, *Tratatul teologico-politic*, traducere, studiu introductiv şi note de I. Firu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1960.

Swift, Jonathan, *Povestea unui poloboc. Scrisă pentru propăşirea generală a omenirii*, traducere de Alina Cărăc, Editura All, Bucureşti, 2011.

The American Age of Reason. Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, Thomas Paine, Progress Publishers, Moscow, 1977.

The Oxford Handbook of Atheism, edited by Stephen Bullivant and Michael Ruse, Oxford University Press, 2013.

Trousson, Raymond, *Istoria gândirii libere. De la origini până în 1789*, traducere de Mihai Ungurean, Editura Polirom, Iaşi, 1997.

Vlăduţescu, Gheorghe, *Ateismul în Antichitate*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.

Volney, *Oeuvres*, I-II, textes réunis et revus par Anne et Henry Deneys, Fayard, Paris, 1989.

Voltaire, *Candid sau optimismul*, traduceri de Al. Philippide şi Doina Florea, studiu introductiv şi tabel cronologic de N. N. Condeescu, postfaţă de Doina Florea, Editura Hyperion, Chişinău, 1993.

Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Ernest Flammarion, Éditeur, Paris, [f. a.].

Voltaire, *Lettres philosophiques*, Chronologie et préface par René Pomeau, Garnier-Flammarion, Paris, 1964.

Voltaire, *Maxime şi cugetări*, ediţie îngrijită de Elena Beram, Editura Albatros, Bucureşti, 1974.

Voltaire, *Opere alese*, traduceri de Iulia Soare, cu note introductive şi note de subsol de N. N. Condeescu, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1960.

Voltaire, *Tratat despre toleranţă*, traducere şi prefaţă de Gabriel Avram, Editura Herald, Bucureşti, 2016.

Voltaire, Rousseau, studiu introductiv şi alegerea textelor de Edith Gulian şi I. Firu, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1955.

Whitmarsh, Tim, *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*, Alfred A. Knopf, 2015.

Wittgenstein, Ludwig, *Lecţii şi convorbiri despre estetică, psihologie şi credinţa religioasă*, traducere de Mircea Flonta şi Adrian-Paul Iliescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

Index

A

Adams, 397
Afrodita, 26, 37
Alaric, 387
Aldsted, 126
Alexandru Macedon, 115
Ali, Ayaan Hirsi, 385
Allegro, 387
Amenhotep, 366
Anaxagora, 17, 21–22, 170
Anaximandru, 19
Anaximene, 21
Anselm de Canterbury, 395
Apollo, 170, 307
Apollonius din Tyana, 193
Aristofan, 17, 22, 415
Aristotel, 17, 19, 74, 85, 88, 92, 94, 97, 112, 143, 170, 219
Asclepios, 37, 41–42
Atena, 21, 24–26, 36–37, 63
Athenagoras Atenianul, 25
Augustin, 55, 116, 174, 271, 406
Averroes, 85, 239

B

Bacon, Francis, 72, 74, 92–95, 106, 117–118, 149, 218, 229, 282, 292–293, 310, 331–332, 415
Bacon, Roger, 59
Bakunin, 276, 278, 334–341, 348, 415
Balzac, 14
Bauer, 302, 306–308, 387
Bayle, 72, 110, 112–115, 149–150, 157, 160–161, 170, 177, 228, 230, 293, 415
Beauvoir, 14
Benson, 385
Bentham, 14, 207, 312
Berkeley, 118, 250
Bergson, 14
Boccaccio, 61, 250
Boerhaave, 143
Boethius, 85
Bosch, 64
Bossuet, 110
Boulanger, 208

Bruno, 57, 74–79, 84, 86–87, 89–90, 115, 286–287, 302, 306–308, 387, 415, 417
Buddha, 40, 346
Byron, 177, 283

C

Calas, 129–131, 168, 177
Calvin, 58, 121
Campanella, 57, 74, 89–91, 417
Cardano, 85
Cecco d'Ascoli, 57
Celsus, 15, 43–45, 47–49, 51–53, 137, 139, 164, 172, 388, 420
César de Chauvigny, 111
Chambers, 180–181
Chamont, 177
Charron, 61
Chaucer, 61
Chiril, 55
Cicero, 25, 31, 34, 85, 97, 170, 262, 416
Clement al VIII-lea, 19, 76, 202
Clement din Alexandria, 19
Cloots, 143
Collins, 117, 160
Comte, 14, 173, 197, 279, 309–312, 315, 327, 385, 416
Condillac, 181, 208
Condorcet, 130, 181, 208
Confucius, 152
Constantin I, 53–54
Conta, Vasile, 16, 324–329, 331–333, 416
Copernic, Nicolaus, 14, 60, 74, 76, 87, 90, 115
Cusanus, 74
Critias, 25
Cybela, 17, 47
Cyrano de Bergerac, 112

D

Da Costa, 99–101
D'Alembert, 14, 133, 178, 180–181, 185, 192, 203, 207, 209, 416
Dante, 14
Darwin, 279, 375, 395
Dawkins, 386, 393–396, 398–401, 416
Defoe, 14
Demetra, 17, 25
Democrit, 23–24, 28, 32, 68, 78, 92–93, 301
Dennett, 386, 400–401, 416
Descartes, 14, 72, 74, 104, 110, 112, 117, 132, 140, 143–144, 149, 160, 230, 310, 318, 335
D'Holbach, 53, 134, 142, 178, 181, 191–192, 196–197, 203, 206–211, 214, 216–222, 224–229, 248–249, 266, 272, 282, 301, 337, 416
Diagoras, 25
Diderot, 14, 95, 133–135, 143, 177–178, 180–182, 184–186, 189, 191–197,

203, 207, 209, 224, 229, 416–418
Diodati, 111
Diogene Cinicul, 17
Diogenes Laertios, 18–19, 21, 23–24, 27–29, 112
Dionysos, 17, 25, 36, 349
Dolet, 61, 73
Draper, 16, 55, 279, 416
Dühring, 305
Dumas, 14
Dupuis, 249

E

Ecaterina, 177, 193
Einstein, 87, 89, 393
Engels, 44, 133, 137, 280, 301, 304–309, 334, 355–356, 419
Eminescu, 325, 416
Ennius, 26, 34
Epicur, 23–24, 27–32, 38, 42–43, 68, 78, 86, 112, 140–141, 148, 196–197, 235–236, 262–263, 301, 369, 414
Erasmus din Rotterdam, 14, 44, 62–64, 68, 74, 417
Eschil, 301
Esculap, 184, 193
Esop, 138
Euhemeros, 26, 34
Euripide, 21–22, 24

F

Fau, Guy, 387
Feuerbach, 53, 278, 292–297, 299–301, 337, 417
Fichte, 278, 335
Ficino, 73
Filon, 307, 309
Flavius Josephus, 162–164, 387
Fontanier, 73
Fontenelle, 44, 115–117, 197, 417
France, Anatole, 14
Frederic cel Mare, 151, 177
Freud, 28, 298, 360–362, 364–367, 375, 417
Fuller, 388

G

Gage, 281
Galilei, 14, 57–58, 60, 75, 87–90, 133, 184, 310, 359, 375, 417
Garasse, 61, 87
Gassendi, 74, 111–112, 143
Gaylor, 385
Gibbon, 208, 246–247, 417
Gide, 14
Goethe, 177, 197
Grammond, 87
Grotius, 14, 132

H

Hadrian, 115, 165
Harris, 15, 386, 395, 402–409, 414, 417

Hazard, 117, 119, 133, 177, 181, 218, 250, 260, 276, 278, 418
Hawking, 393
Hecate, 47
Hefaistos, 25, 36
Hegel, 84, 278, 292, 294, 335
Heine, 14, 283
Helvétius, 181, 197–198, 200–209, 416, 418
Heracles, 37
Heraclit, 19, 335
Hermes, 36–38
Hesiod, 19, 40, 46
Hitchens, 386, 401, 418
Hitler, 378, 399
Hobbes, 92, 94–101, 112, 132, 151, 157, 160, 203, 229, 415, 418
Homer, 19, 38
Horatius, 31, 36
Hugo, 14, 177, 280, 283
Hume, 14–15, 208, 229–234, 236–240, 242–243, 400, 418
Hypatia, 54–55

I

Iahve, 306, 366, 403
Ieronim, 62–63
Iisus Hristos, 40, 47, 64, 80, 164, 169, 174, 192, 208, 213, 265, 267
Ioan Hrisostom, 55
Iosua, 9, 100, 106, 184, 269, 272, 398
Isis, 17
Iustinian, 165, 406

J

Jaucourt, 181, 191
Jefferson, 253, 261–263, 396, 422
Jupiter, 83, 87, 169, 179, 265, 270, 397

K

Kant, 14, 131, 243–245, 318, 335, 419
Kepler, 14, 60, 310

L

La Barre, 129, 177
La Fontaine, 14
Lalande, 249
La Mettrie, 142–145, 147–151, 180, 191, 197, 219, 419
La Motte le Vayer, 111
Larousse, 14
Leibniz, 248, 335
Lenin, 301, 355–358, 419
Leucip, 23
Locke, 14, 92, 94–95, 112, 117, 122, 132, 143, 160, 229, 415
Lucius al III-lea, 406
Lucretius, 31–33, 86, 374, 415
Ludovic al XIV-lea, 72, 113, 132

Ludovic al XV-lea, 129, 161, 197
Ludovic al XVI-lea, 129
Lucian din Samosata, 36–37, 44, 62, 67, 115, 234, 308, 419
Luther, 60, 68, 121, 126
Łyszczyński, 126–129

M

Machiavelli, 91, 291
Mahomed, 40, 128, 193, 265, 283, 389, 394
Maiorescu, 324
Maistre, 113
Marcus Aurelius, 44
Maréchal, 91, 142, 249–252, 419
Maria, 63, 127, 270, 388, 395
Maria Magdalena, 270
Marmontel, 181, 208
Martin, Michael, 53, 60, 68, 116, 121, 124, 126, 386–388, 390, 392, 419
Marx, 44, 137, 207, 278, 280, 283, 301–304, 334, 355–357, 399, 419
Marxsen, 388
Mersenne, 61
Meslier, 134–143, 217, 229, 415
Michelet, 14, 280
Mill, 14, 207, 312–322, 368, 419
Milton, 14
Mirabaud, 217
Mithra, 17, 47, 265
Moise, 40, 46, 51, 61, 86, 100, 128, 162, 165–166, 172, 265, 269, 271–272, 291, 307, 365–367, 398
Montaigne, 14, 61, 68–72, 137, 160, 230, 419
Montesquieu, 133, 151–155, 177, 181, 197, 418–419
Moravia, 14, 165
Morley, 379
Morus, 44, 62, 92, 94, 415

N

Naigeon, 185, 208
Napoleon, 177, 276
Naudé, 61, 111
Nero, 167, 179, 199, 307
Nestorius, 55
Newton, 60, 112, 132, 148, 160, 243, 282, 322, 371
Nietzsche, 158–159, 251, 278–279, 292, 296, 341–355, 414, 419–420

O

Occam, 59
O'Hair, 385
Orfeu, 49
Origen, 44–45, 56, 139, 387, 420
Osiris, 265

P

Paine, 7, 261, 263–267, 269–270, 272, 274, 420, 422
Pascal, 14, 160, 250, 397
Pavel, 44, 63–64, 167, 175, 271, 315, 323, 366, 389–391, 398–399, 406
Petrarca, 56
Petronius, 36
Petru, 37, 166–167, 371, 396, 419, 421
Pico della Mirandola, 73
Pilat din Pont, 251, 388
Pitagora, 19–21, 43, 49, 85, 199, 225, 414, 420
Pius al IV-lea, 68
Pius al VII-lea, 406
Platon, 8, 11, 22, 33, 43, 91–92, 143, 164, 174, 250, 263, 335, 420
Plautus, 34
Plinius cel Bătrân, 35
Pluton, 37
Pomponazzi, 61, 73–74, 85–86
Porfir, 53
Porzio, 86
Poseidon, 25, 37, 403
Prades, 183–184
Priscillian, 54
Prodicos, 17, 25
Prometeu, 83, 301
Protagoras, 24, 85
Protesilas, 49
Puşkin, 283, 359

R

Rabelais, 61, 417
Renan, 14
Reticu, 325
Robertson, 387
Robespierre, 269, 275–276
Rousseau, 14, 157–159, 181, 208, 254, 276, 421–422
Rushdie, 398
Russell, 72, 274, 283, 367–380, 421

S

Sabunde, 69
Sade, 247–249, 421
Sahia, 359, 421
Sand, 14
Sartre, 14, 385
Saul, 176, 267
Saunderson, 180
Schelling, 84, 278, 335
Schopenhauer, 197, 278, 283–285, 291–292, 345, 352, 421
Seneca, 31, 36, 148, 307–308
Servet, 58
Sextus Empiricus, 18, 24, 421
Shaftesbury, 160, 177
Shelley, 110, 177, 278, 281–283, 421
Sirven, 129–130, 177
Socrate, 11, 17, 21–22, 26, 170, 286

Spinoza, 14, 99–104, 106–110, 120–121, 132, 160, 196, 229, 267, 282, 292–293, 335, 421
Staton, 281
Stendhal, 5, 14, 278, 283
Swift, 118, 121–122, 421

T

Tacitus, 388
Telesio, 74, 76, 90
Teofil, 54
Tertulian, 47, 55, 169, 174, 335
Tezeu, 49
Thales, 19
Theodor Ateul, 17
Theodosius, 53
Tiberius, 388
Toland, 84, 96, 118–121, 218
Toma d'Aquino, 59, 74, 85, 395

V

Vanini, 61, 73–74, 84–87, 91, 127, 129, 170, 287
Vergilius, 31, 82
Vesalius, 58
Viau, 111
Viret, 132
Volney, 249, 253–254, 258–259, 261, 422
Voltaire, 8, 14, 26, 44, 53, 92, 113–114, 129–132, 142, 148, 155, 157–171, 173, 176–177, 181, 183, 189–191, 194, 197, 229, 238, 245–246, 248–249, 253, 264, 274, 276, 284, 308, 336, 338, 341–343, 353, 371, 400, 409, 422

W

Wells, 387–388, 396
Wittgenstein, 380–385, 422
Witwicki, 126–127

X

Xenofan, 13, 19, 71, 153

Z

Zalmoxe, 49
Zaluski, 126–127
Zenon, 152
Zeus, 22, 26, 36–38, 42, 283, 403
Zola, 14, 197

Cuprins

Prefaţă	7
Introducere	11
Antichitatea	17
Evul Mediu şi Renaşterea	57
Iluminismul	129
Epoca modernă şi contemporană	278
Concluzii	413
Bibliografie	415

Ateismul reprezintă un mod de gândire eminamente critic în raport cu modul dogmatic propriu spiritului religios (care înseamnă admiterea ca adevăruri incontestabile a unor idei, *id est* dogme, impuse de autoritatea ecleziastică), opunând raţiunea (înţeleasă ca necredinţă) credinţei oarbe, iraţionale. În funcţie de miza urmărită, critica ideilor religioase este dezvoltată din perspective diferite, care uneori se îmbină: o perspectivă epistemologică (demonstrarea caracterului iraţional al credinţei şi a invalidităţii adevărurilor religioase), una etică (demonstrarea imoralităţii dogmelor religioase şi a incompatibilităţii lor cu binele civic) şi una politică (demonstrarea caracterului opresiv al instituţiei clericale şi a rolului ei major în întărirea asupririi sociale).

Ovidiu Morar

& CULTURĂ
CIVILIZAȚIE

În acest volum veți întâlni, expunându-și argumentele antiteiste sau antiteologice și antiecleziastice, gânditori care au contribuit, în mai mare sau mai mică măsură, la făurirea societății europene moderne *seculare*. Termenul *ateism*, folosit în titlu, în cuvintele autorului, „poate fi definit în sens larg ca negația, din perspectivă rațională, a credinței în supranatural, iar în sens restrâns ca negația ideii de religie, adică de instituționalizare a credinței". Ateismul înglobează astfel diferite poziții exprimate în diferite perioade de liber-cugetători și deiști, poziții al căror conținut poate intra cu ușurință în bagajul argumentativ al unei poziții raționale atee.

Alexandru Anghel

*

Ovidiu Morar este profesor universitar, scriitor, eseist și publicist. Cercetător al avangardelor literare din România și Europa, a prezentat numeroase comunicări pe această temă la colocvii și conferințe internaționale organizate la București, Cluj, Iași, Praga, Ierusalim, Cernăuți, Veneția etc.

Alte lucrări ale autorului: *Avatarurile Suprarealismului românesc*, Editura Univers, 2003; *Suprarealismul românesc*, Editura Tracus Arte, 2014; *Avangardismul românesc*, Editura Ideea Europeană, 2005; *Scriitori evrei din România*, Editura Ideea Europeană, 2006 și Editura Hasefer, 2014; *Ipostaze ale modernismului poetic*, Editura Universității Ștefan cel Mare, Suceava, 2015; *Literatura în slujba Revoluției*, Editura Universității Al. I. Cuza Iași, 2016.

EDITURA HERALD

ISBN 978-973-111-707-2

5 948417 160403